

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Letras

**A NOÇÃO BERMANIANA DE RELAÇÃO SOB O VIÉS DERRIDIANO DA
HOSPITALIDADE**

Simone Christina Petry

CURITIBA
Janeiro/2011

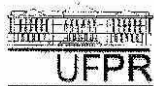
SIMONE CHRISTINA PETRY

**A NOÇÃO BERMANIANA DE RELAÇÃO SOB O VIÉS DERRIDIANO DA
HOSPITALIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras. Área de concentração: Estudos Literários. Linha de Pesquisa: Estudos da Tradução.

Orientador: Prof. Dr. Mauricio Mendonça Cardozo.

CURITIBA
Janeiro/2011



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
COORDENAÇÃO DO CURSO DE PÓS GRADUAÇÃO EM LETRAS


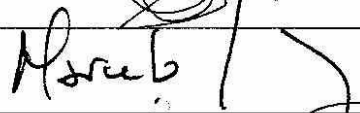
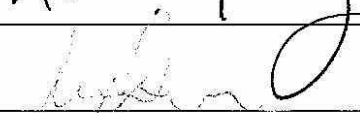
PARECER

Defesa de dissertação da mestranda SIMONE CHRISTINA PETRY para obtenção do título de **Mestre em Letras**.

Os abaixo assinados MAURICIO MENDONÇA CARDOZO, MARCELO JACQUES DE MORAES e MARCELO PAIVA DE SOUZA arguíram, nesta data, a candidata, a qual apresentou a dissertação:

“A NOÇÃO BERMANIANA DE RELAÇÃO SOB O VIÉS DERRIDIANO DA HOSPITALIDADE”

Procedida a arguição segundo o protocolo que foi aprovado pelo Colegiado do Curso, a Banca é de parecer que a candidata está apta ao título de **Mestre em Letras**, tendo merecido os conceitos abaixo:

Banca	Assinatura	APROVADA Não APROVADA
MAURICIO MENDONÇA CARDOZO		AP
MARCELO JACQUES DE MORAES		AP
MARCELO PAIVA DE SOUZA		AP

Curitiba, 31 de janeiro de 2011


Prof.ª Dr.ª Maria José Foltran
Coordenadora

Prof.ª Dr.ª Maria José Foltran
Coordenadora
Matrícula SIAPE: 03400194

Em memória da minha mãe, Roseli.

Agradeço

À CAPES, à Universidade Federal do Paraná, especialmente à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Letras, por me oferecerem condições materiais e intelectuais para a realização desta dissertação;

Aos professores Marcelo Jacques e Marcelo Paiva, por gentilmente aceitarem fazer parte da minha banca, e pela contribuição valorosa de cada um com a sua arguição.

Aos professores Caetano, Sandra, Marilene, Patricia, Luís e Marta, pela inspiração nesse longo trajeto;

Às professoras Renata e Ruth, pelo apoio intelectual e pelo incentivo, fundamentais para este trabalho;

À Patricia, pela leitura e pelas longas conversas que me auxiliaram na finalização deste trabalho;

Aos amigos Guilherme, Nanda, Rodrigo, Gabi, Bia, Fernanda, José, Ligia e Renata, por tornarem esse último ano muito mais leve;

À Cristina e à Isabel, pelos laços fraternos que nos unem mesmo a tão longa distância;

Ao Mauricio, pelo exercício da hospitalidade, por tudo.

Quem dormiu no chão deve lembrar-se disto, impor-se disciplina, sentar-se em cadeiras duras, escrever em tábuas estreitas. Escreverá talvez asperezas, mas é delas que a vida é feita: inútil negá-las, contorná-las, envolvê-las em gaze.

Graciliano Ramos

Só se pode viver perto de outro, e conhecer outra pessoa, sem perigo de ódio, se a gente tem amor. Qualquer amor já é um pouquinho de saúde, um descanso na loucura.

João Guimarães Rosa

Tutto il problema della vita è dunque questo: come rompere la propria solitudine, come comunicare con altri.

Cesare Pavese

Sumário

RESUMO.....	6
CONSIDERAÇÕES INICIAIS	7
1. ANTOINE BERMAN E A TRADUÇÃO EM MANIFESTO	22
1.1. Uma problematização da noção de tradução etnocêntrica	30
1.2. Uma problematização da noção de visada ética da tradução.....	38
2. UM ATO DE RELAÇÃO E UM ATO DE HOSPITALIDADE	44
2.1. <i>Pas d'hospitalité</i> : apresentando a questão	45
2.2. A questão do estrangeiro.....	50
2.3. A hospitalidade incondicional	62
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	67
REFERÊNCIAS	72

RESUMO

Este trabalho discute a *visada ética* da tradução tal como articulada pelo pesquisador Antoine Berman, para quem a essência dessa prática é ser *relação com o Outro*. Em seguida, problematiza-se a noção de relação através da articulação desta com o conceito derridiano de *hospitalidade*. Por fim, essa problematização é apresentada como uma problematização do próprio ato tradutório, tendo em vista a discussão da noção de *tradução como relação*.

Palavras-chave: tradução; relação; hospitalidade; tradução como relação.

ABSTRACT

This paper discusses the ethical aim of translation in Antoine Berman's terms, which affirm as the essence of translation the relation with the Other. This Bermanian notion of relation is then discussed from the point of view of the Derridean concept of hospitality. Finally, these reflections point to a problematization of translation itself, in view of the discussion of translation as relation.

Keywords: translating; relation; hospitality; translation as relation.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Em meados da década de 80, teve início um processo que visava institucionalizar uma área de pesquisa autônoma para a tradução. Esse movimento surgiu, num primeiro esboço, a partir da problematização, por parte de alguns pesquisadores, sobre a inserção da tradução como objeto de pesquisa quase que exclusivamente no âmbito de abordagens associadas à linguística ou, mais especificamente, sobre “[a tradução ser] vista como um sub-ramo da linguística” (Bassnett, 2005[1980]:13)¹. Nesse contexto, as teorias voltadas à reflexão sobre tradução, salvo as peculiaridades de cada uma, tratavam da atividade como uma simples transferência de signos e significados e, nesse processo, o tradutor tinha um papel, quase mecânico, de mediador: bastava que possuísse um conhecimento gramatical adequado de dois ou mais idiomas e um bom dicionário para realizar a sua tarefa. E, ainda, a busca por uma fidelidade ao texto original dava a este uma conotação sagrada e, por isso, a tradução era, numa condição hierárquica, considerada inferior; “uma atividade sem grande relevância” (p.12); considerada até mesmo impossível perante alguns obstáculos linguísticos, inevitáveis.

A partir dessa problematização inicial, a tradução que, em suma, era tida como uma atividade que não carecia de rigorosas reflexões, pois bastava que fosse praticada, passa a ser percebida como um espaço *no* e *do* qual discussões com relevância científica poderiam brotar. Por conta disso, fazia-se notável para alguns pesquisadores a necessidade de criação de uma área independente, ou disciplina, que abordasse o assunto de modo a possibilitar um espaço para uma teoria que se ocupasse apenas de questões referentes à tradução.

Um perfil das principais tentativas de institucionalização

Rosemary Arrojo (1998), No ensaio “Os ‘estudos da tradução’ como área de pesquisa independente: dilemas e ilusões de uma disciplina em (des)construção”², traça um panorama crítico das reflexões sobre tradução desde a década de 60, quando surgiram os primeiros

¹ Ver justificativa a respeito da datação no início do capítulo destinado às referências.

² Como meu interesse não é o de apresentar uma simples descrição das teorias que têm a tradução como tema, nem tampouco fazer um levantamento histórico das mesmas, pois pretendo me concentrar numa discussão que se insere para além desse tipo de abordagem, escolhi resumir, nessa primeira parte da introdução, o ensaio de Arrojo com o intuito de apresentar o âmbito da minha pesquisa. Tal escolha se deu porque neste ensaio, em especial, a autora destaca características essencialistas e não essencialistas de tradução, concepções que mesmo não sendo discutidas em toda a sua complexidade neste trabalho, são relevantes, em certa medida para a pesquisa proposta.

movimentos para a institucionalização de uma área, até os anos 80, quando esses movimentos se encaminham na direção de uma autonomização da área idealizada.

Segundo essa pesquisadora, o impulso mais relevante para o processo de institucionalização da área se manifestou a partir da publicação, em 1975, da obra *After Babel*, de George Steiner³, pois “o mapeamento da reflexão sobre tradução⁴ apresentada por [ele] na primeira obra de fôlego que se escreveu sobre o tema sugere que o próximo passo seria, certamente, a reivindicação e o estabelecimento de um espaço próprio e independente [...]”. Isso é notável especialmente a partir da apresentação que Steiner faz do terceiro período do seu mapeamento, denominado como a “corrente moderna” do pensamento sobre tradução, que ele define como “[...] o período [que] caracteriza também [o] início de uma conscientização profissional mais pronunciada expressa na organização de associações, e pelo delineamento, ainda que incipiente, de uma área de estudos especialmente dedicada à tradução [...]” (Arrojo, 1998:03).

Contudo, a partir desse novo cenário desponta uma característica que suscitará toda a problemática levantada pela autora no decorrer da sua análise crítica: a “reivindicação” e a tentativa de “estabelecimento de um espaço próprio” e autônomo “em geral se tem associado à possibilidade de se estabelecerem universais supostamente objetivos e implementáveis – princípios, definições, diretrizes, critérios de avaliação – para a tradução não apenas como atividade prática, mas também como reflexão teórica” (id).

³ STEINER, G. (1975) *After Babel – Aspects of language and Translation*. Londres, Oxford e Nova York: Oxford University Press. Citado por Arrojo (1998).

⁴ Arrojo explica que “George Steiner divide ‘a literatura sobre a teoria, a prática e a história da tradução’ produzida até meados de 1970 em quatro períodos que, como ele mesmo declara, não são estanques, nem absolutamente demarcados. O primeiro [...] teria como característica primordial um tráfico direto da prática para a reflexão, ‘em que análises e declarações seminais se originam diretamente da prática do tradutor’ [...]. O segundo momento se caracterizaria por uma ‘indagação teórica hermenêutica’, examinada inicialmente por Schleiermacher e retomada [...] por Schlegel e Humboldt, em que ‘a questão da natureza da tradução é abordada dentro do contexto mais geral de teorias da linguagem e da mente’, assumindo um caráter ‘francamente filosófico’, independentemente das questões mais imediatas levantadas pela prática, e em que a problemática da tarefa tradutória ‘passa a ter um vocabulário, um status metodológico próprio, separado das exigências e das singularidades de um determinado texto’. [...] [O terceiro momento seria], segundo Steiner, [a] ‘corrente moderna’, que incluiria os primeiros trabalhos sobre tradução mecânica divulgados no final dos anos 1940 e a aplicação de teorias linguísticas e estatísticas, sobretudo por parte de especialistas e críticos russos e tchecos, herdeiros do movimento formalista. [...] O período se caracteriza também pelo início de uma conscientização profissional mais pronunciada expressa na organização de associações, e pelo delineamento, ainda que incipiente, de uma área de estudos especialmente dedicada à tradução [...]. Para Steiner, as abordagens representadas [nesse terceiro período] – influenciadas pela lógica, pela análise contrastiva, literária, semântica e pelos estudos comparados – continuam a ser desenvolvidas na década de 1970 paralelamente a um novo interesse numa hermenêutica da tradução [o quarto momento para Steiner] [...]. Nesse quarto período, a reflexão sobre a teoria e a prática da tradução se transforma ‘num ponto de contacto entre disciplinas estabelecidas e emergentes, como a filologia clássica, a literatura comparada, a psicologia, a antropologia, a sociologia, a etnolinguística, a sociolinguística’, entre outras, interessadas no ato tradutório e ‘no processo da vida entre línguas’” (1998:02-3).

Teóricos e comentaristas dessa linha de pensamento estão “vinculados a concepções essencialistas de linguagem e cultura, [para os quais] o ideal de uma teoria universal e capaz de sistematizar e enquadrar qualquer ato tradutório é a meta suprema da pesquisa na área”. Steiner, em alguma medida, também se alinha a essas concepções, pois “parece, de certa forma, ter como meta última produzir a obra que pudesse começar a organizar *a reflexão* sobre tradução” (p.05, grifo meu). Segundo Arrojo, tal impressão transparece no “prefácio a um dos livros pioneiros citados por Steiner como marco importante da ‘corrente moderna’”, (*The Craft and Contexto of Translation: A Craft Symposium*, livro organizado por Arrowsmith e Shattuck), no qual os organizadores se queixam do difícil acesso a “comentários inteligentes sobre a tradução” que ou inexistem ou ficam escondidos em “cantos estranhos” (p.04).

Corroborando essas ideias, ou ideais, Willian Frawley – que em 1984 faz com rigor um mapeamento de perspectivas literárias, linguísticas e filosóficas que se ocupam de questões que dizem respeito “à tarefa do tradutor” – comenta que “‘a teoria da tradução hoje’ é um ‘fantasma’ que não nos oferece nenhum instrumento para a sistematização da transferência de significados entre diferentes línguas e culturas. Nesse sentido, tudo o que já se escreveu na área apenas apresenta ‘pseudo-teorias’” (p.03). Arrojo argumenta que

Ao mesmo tempo, esses comentaristas e estudiosos [enquadrados na “corrente moderna”] declaram sua expectativa de que a ‘obra crucial e abrangente’ sobre o tema seja um dia finalmente escrita. Para Louis G. Kelly [1979], essa obra culminaria com a formulação de uma teoria abrangente que não se aplicasse apenas à prática de tradução ‘moderna’, mas que permitisse ‘a harmonia essencial entre as práticas de todos os tempos e gêneros’, além de fornecer ‘uma análise satisfatória de suas diferenças’ (p.04).

Assim, continua ela: “o modelo de teoria que inspira as expectativas de Steiner e de toda tradição que sintetiza e representa é, sem dúvida, derivado das ciências chamadas exatas ou naturais e de suas promessas de racionalidade e isenção”. Ou seja, é possível concluir com Arrojo que, nesse âmbito, um estudo que se aproximasse de uma ciência da tradução sofreria, *grosso modo*, “a influência direta do ideal da modernidade e do iluminismo” (p.06).

Em ensaio anterior, “Os estudos da tradução na pós-modernidade, o reconhecimento da diferença e a perda da inocência”, Arrojo (1996) já alertava o leitor para questões importantes vinculadas ao ideal da modernidade, ao justificar o uso do termo “moderno” na sua reflexão:

[...] “moderno” se vincula diretamente ao ideal iluminista cultivado pela cultura européia do século XVIII, [...] que se caracterizou pela crença otimista de que a razão e a busca implacável do conhecimento pudessem finalmente conduzir o ser humano às luzes de um desenvolvimento sócio-cultural pleno, emancipando-o das superstições e crenças em forças e entidades não-humanas, associadas ao antigo e ao medieval. [...] Consequentemente, a condição moderna seria precisamente aquela “em que a sociedade deve se legitimar através de princípios gerados dentro dela mesma, sem recursos a verdades externas, divindades, autoridades ou tradições”. [...] Ao defender a possibilidade da objetividade e da razão, do conhecimento isento e neutro e, portanto, não-ideológico e de valor e alcance universais, a reflexão fundada no ideal da modernidade, que sempre foi, inevitavelmente, pautada pelos valores de uma determinada classe, de uma determinada raça, e de um determinado gênero, traz consigo também uma outra face, sombria e totalitária, marcada pela negação da diferença e da história, e que poderia justificar, por exemplo, entre outras manifestações violentas, o projeto europeu da colonização, o preconceito racista, o sexismo e até mesmo projetos de extrema repressão da diferença como o nazismo. [...] A defesa da possibilidade da razão e do conhecimento objetivos e universais, independentes da história e dos interesses de seus proponentes ou defensores, é também, e inescapavelmente, a defesa do eurocentrismo, ou do domínio da razão e dos interesses do homem ocidental, do Norte, sobre as outras razões e interesses, minoritários e sem o poder e o prestígio necessários para se impor como “únicos” e “legítimos” (p.54).

A partir daquilo que genericamente apresenta como o ideal da modernidade, a autora segue analisando o perfil das principais tentativas de criação de um espaço para a tradução e apresenta a vertente que toma a tradução como objeto de estudo da “ciência da linguagem”. Tal abordagem, “[...] implícita ou explicitamente, prometia livrar os estudos da tradução de seu endêmico e indesejado ‘empirismo’” (Arrojo, 1998:07), portanto, reafirmava a dicotomia entre tradução e prática.

Dentre os teóricos mais importantes dessa linha de pesquisa, Arrojo destaca Georges Mounin:

[...] não apenas por ser considerado “a alvorada de uma teoria de tradução moderna” e por representar “a primeira tentativa de um autor europeu no sentido de desenvolver um arcabouço teórico para a tradução com base na linguística”, mas, sobretudo, por sua reivindicação do direito que teria essa “ciência” de circunscrever a tradução em seus domínios. Essa dimensão política explícita registra uma diferença radical na abordagem de Mounin, em comparação àquelas propostas pela maioria dos teóricos e especialistas comentados no item anterior [Steiner e aos comentaristas inseridos na mesma corrente de pensamento] (p.08).

Porém, sem desconsiderar toda a relevância que as peculiaridades dos estudos de Mounin possam ter para os estudos da tradução, e apesar do esforço desse estudioso para tratar da tradução como “um problema linguístico *digno de nota*, num tratado geral da

linguística”⁵, objetivando assim um espaço “visível” para a tradução nas suas reflexões, ainda assim, Arrojo considera que

[...] basicamente, o que parece mais importante [...] nessa tentativa de estabelecer uma interface entre tradução e linguística é a garantia e a expansão do poder acadêmico--institucional da disciplina estabelecida que defende e, não, exatamente, uma investigação isenta dos mecanismos e dos “problemas teóricos” da tradução (id.)⁶.

Mounin chega a cogitar num primeiro momento que uma das alternativas para a resolução dos impasses entre teoria (linguística) e prática (tradução) seria “a condenação da possibilidade teórica da tradução em nome da linguística”. Mesmo considerando que essa possibilidade tenha sido descartada por ele rapidamente no desenvolvimento da sua pesquisa, não se pode deixar de notar a sua importância para a reflexão aqui proposta, pois, “a primeira alternativa que lhe ocorre é a proteção da linguística contra seu próprio objeto de estudo” (Arrojo, 1998, p.09).

Pautado pela tentativa de reafirmar “o direito que tem a linguística de encarar a tradução como um problema de sua alçada”⁷, Mounin não consegue resolver aquilo que determinou como “problemas da tarefa do tradutor” (legitimidade ou ilegitimidade do ofício, possibilidade ou impossibilidade da tradução, etc.), acabando por repetir o levantamento de questões que até então vinham sendo exaustivamente apontadas nas discussões sobre tradução por seus antecessores, os quais também não chegaram a um veredito final sobre nenhuma delas. Por outro lado, Mounin revela mais ainda as características essencialistas das suas concepções de saber e de ciência, quando em comentário em concordância a uma fala de Bloomfield, segundo o qual seria impossível captar o sentido pleno dos enunciados linguísticos, dá a entender que acredita ser possível, com o avanço da ciência, chegar ao alcance absoluto do sentido de um enunciado qualquer (p.09-10).

Obviamente, outros nomes importantes tinham interesse em alcançar uma abordagem científica da tradução. Portanto, esse interesse não se esgota com Mounin e nem nos anos 60 – época que foi o *boom* das teorias da linguagem de vocação supostamente científica. Nessa linha surgem nomes como do inglês J. C. Catford (1965) e do americano Eugene Nida

⁵ Mounin (1975): *Os problemas teóricos da tradução*. Tradução de Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Cultrix, citado por Arrojo (1998), op.cit, p. 08, grifo meu.

⁶ Arrojo (1998), op. cit., p. 08. Em outras palavras, Mounin se propõe a “explorar todas as teorias lingüísticas modernas a fim de verificar se, destruindo por completo a confiança em nossa aptidão para lidar inteligentemente com o *sentido* dos enunciados linguísticos, elas atingem a legitimidade da tradução” Cf. Arrojo (1998), id., grifo do autor.

⁷ Ibidem, p.09.

(1964/1969). Ainda na década de 60 começam a se desenvolver trabalhos da tradutologia alemã, a *Übersetzungswissenschaft*, na Escola de Leipzig, e na década seguinte, nessa mesma escola, despontam pesquisadores como Wolfram Wills, Katharina Reiss e Werner Koller. Segundo a pesquisadora Mary Snell-Hornby (1988),

[...] da mesma forma que a linguística tem como meta tornar o estudo da linguagem estritamente científico, a *Übersetzungswissenschaft* tem como meta tornar o estudo da tradução rigorosamente científico e inequívoco. [Assim], adotava perspectivas e métodos das ciências exatas, em particular da matemática e da lógica formal (p.14).⁸

Diante desta observação de Snell-Hornby, Arrojo (1998) argumenta:

As abordagens aos “problemas teóricos da tradução” vinculadas a concepções essencialistas de linguagem – entre as quais incluiria, sem exceção, todas as propostas comentadas até aqui – sempre articulam algum tipo de oposição clara e demarcada entre teoria e prática, ou entre uma “ciência” e uma “arte” da tradução, optando por alguma versão da primeira como o elemento legislador ao qual se deve submeter a segunda. Enquanto essa tendência é bastante clara nos teóricos influenciados pela linguística [...] também permeia os comentários de especialistas filiados a outros interesses e disciplinas. Um exemplo apropriado é, sem dúvida, Steiner, que ao defender o estudo da tradução como uma “arte exata”, demonstra entreter expectativas semelhantes às dos seus colegas comprometidos com a linguística (p.12).

Outro trabalho para o qual Arrojo chama a atenção é o do pesquisador James Holmes – que, antes mesmo de Steiner, havia mapeado “os limites e as especificidades da tradução como objeto de estudo de uma disciplina idealmente autônoma”. Essa proposta poderia ser, segundo a autora, a mais diferenciada das até então apresentadas, pois marca “pela primeira vez, um movimento político-acadêmico que, potencialmente, poderia criar um espaço privilegiado para o desenvolvimento de uma reflexão sobre a teoria e prática da tradução” (id). Porém, é a partir da escolha do nome da futura disciplina por Holmes – *Translation Studies*; em português: Estudos da Tradução – que Arrojo observa, entre outros aspectos, que o pesquisador ao revelar

[...] uma tentativa de se afastar de um certo cientificismo⁹ geralmente associado à linguística tradicional, [baseia] seu esboço de proposta em modelos diretamente inspirados pelas ciências, o que sugere uma concepção moderna e, claro, essencialista de disciplina, pressupondo como condição primeira para seu estabelecimento a necessidade de um delineamento absolutamente racional de seu objeto de estudo e, consequentemente,

⁸ SNELL-HORNBY, Mary (1988). *Translation Studies – An Integrated Approach*. Amsterdã e Filadelfia: John Benjamins Publishing Company. Citada por Arrojo (1998), op.cit., p. 11.

⁹ O termo ‘studies’ é geralmente adotado pelas disciplinas que, “dentro da velha distinção vigente nas universidades tendem a se classificar entre as humanidades ou artes, e não entre as ciências” (Arrojo, 1998:13).

também a necessidade de consenso unânime entre os pesquisadores que a ele se dedicam (p.13).

Segundo Holmes (1988:71)¹⁰, “os estudos da tradução teriam como meta: descrever os fenômenos do traduzir e das traduções na medida em que se manifestam no mundo da experiência, e estabelecer princípios gerais por meio dos quais esses fenômenos poderão ser explicados e previstos”, característica que insere os estudos desse pesquisador numa abordagem da tradução reconhecida como descritivista¹¹. Nesse sentido, Arrojo saliente que para esse pesquisador

[...] a meta última do teórico da tradução em seu sentido amplo deve ser [...] o desenvolvimento de uma teoria completa e abrangente que acomodasse tantos elementos quanto necessários para explicar e prever todos os fenômenos que ocorrem dentro do terreno do traduzir e das traduções, excluindo aqueles fora dele. Quase não é necessário lembrar que uma teoria de tradução geral, nesse sentido preciso do termo, se é que será possível formulá-la, será, necessariamente, altamente formalizada, e por mais que o especialista possa tentar ser econômico, será também altamente complexa (id).

E a pesquisadora também chama a atenção para o fato de que, embora as concepções de Holmes sobre os estudos da tradução demonstrem

[...] interesse pela “subjetividade” ou, como diríamos hoje, pela “visibilidade” do tradutor que [...] as teorias de tradução sempre evitaram, é sem dúvida, menos importante do que o desejo de fundar uma disciplina exclusivamente dedicada aos estudos da tradução, em que noções tradicionais de “objetividade”, ou “racionalidade”, aliadas a expectativas de formulação de leis supostamente universais, são vistas como alicerces indispensáveis. Como os teóricos influenciados pela “ciência da linguagem”, Holmes não parece

¹⁰ HOLMES, J.S. (1988). *The Name and Nature of Translation Studies*, in *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*. Amsterdã: Rodopi. Citado por Arrojo (1998), p.14. A outra obra de Holmes citada por Arrojo em seu ensaio é HOLMES, J.S (1973-4), *On Matching and Making Maps: From a Translato'r Notebook*, Delta 16.4: 67-82.

¹¹ Os estudos descritivos na tradução estão, *grosso modo*, diretamente ligados a chamada Escola de Tel-Aviv, que tem como principal representante Gideon Toury e a Teoria dos Polissistemas de Even-Zohar, a qual, segundo Susan Bassnett (2005[1980]) “foi um desenvolvimento radical, porque mudou o foco da atenção de debates áridos sobre a fidelidade e a equivalência para um exame do papel do texto traduzido em seu novo contexto” (p.18). Outros nomes importantes estão envolvidos nos estudos voltados para a abordagem descritivista, como José Lambert, André Lefevere e a própria Susan Bassnett, dentre outros. Segundo John Milton (1998), na tese *Tradução – Teoria e Prática*, o método descritivo se caracteriza por uma inversão nos questionamentos do pesquisador da tradução, uma vez que, ao invés de ele perguntar “‘Aprendeu o tradutor A a essência do texto melhor do que o tradutor B?’”, ele questionará: ‘Quais são as forças literárias que produziram as traduções A e B?’; ‘Qual é a posição das traduções A e B dentro de sua literatura?’; e ‘Qual é a relação entre traduções A e B?’. O comentarista tentará levar em conta os vários elementos dentro da natureza de uma tradução: analisará uma grande variedade de traduções produzidas num certo período, o desenvolvimento histórico da tradução em uma dada sociedade, as esperanças de traduções em uma dada cultura, e a influência do mercado editorial em traduções. Talvez o ponto mais controverso levantado por este grupo se refira ao fato de que a fonte deva ser totalmente desconsiderada” (Milton, 1998:188).

considerar compatível com o estudo sistemático da tradução a inclusão do tradutor e do seu “viés” (Arrojo, 1998:15-6).

Alinham-se ainda a essas pesquisas de caráter descritivista os trabalhos de Andre Lefevere e Susan Bassnett que, segundo Arrojo, ao reafirmarem a necessidade de uma disciplina independente que tratasse da tradução, demarcam por fim o território da então área dos Estudos da Tradução. Apesar disso, a pesquisadora argumenta que

[...] se avaliarmos, ainda que de forma genérica, os resultados atingidos [...] a partir dos termos e dos planos inicialmente propostos por Holmes, Bassnett, ou Lefevere, podemos dizer que, enquanto área independente, capaz de controlar toda a prática, gerando regras, leis, princípios ou definições universalmente aceitáveis e implementáveis, a disciplina idealizada por esses e outros especialistas nunca deixou os *cueiros* (p.16-7, grifo da autora).

Em outras palavras, na tentativa de esboçar algo que fosse possível identificar como um espaço da tradução ou uma ciência do traduzir, os “novos estudos” sobre a tradução acabaram, ao menos nas suas tentativas iniciais, caindo num círculo vicioso e não conseguiram “esboçar [nos moldes que pretendiam] nenhuma diretriz única para qualquer projeto de sistematização efetivo que pudesse servir de modelo universal e inquestionável para a pesquisa na área” (id).

É somente com a inclusão, especialmente na década de 90, das pesquisas elaboradas na área dos estudos culturais nos discursos sobre a tradução (movimento bastante criticado, como salienta Arrojo, sobretudo por teóricos da linguística contemporânea), que acontece a grande virada para os estudos da tradução, pois, ao abordar aspectos ideológicos e políticos no ato tradutório, o papel do tradutor começa realmente a ganhar destaque, relevância, visibilidade. Assim:

[...] Em lugar de um incômodo “problema teórico” que precisaria ser resolvido a qualquer custo principalmente em nome dos interesses desta ou daquela disciplina, o reconhecimento da visibilidade do tradutor [...] passa a abrir novas perspectivas e a constituir novas interfaces que não têm como metas a perseguição irreduzível do mesmo e a “disciplina” da tarefa tradutória, mas o exame das consequências e implicações da complexa produção de significados que qualquer tradução necessariamente promove entre o doméstico e o estrangeiro, entre o tradutor e o autor, ou entre o “mesmo” e o outro (Arrojo, 1998:20).

O surgimento destas novas perspectivas e a constituição de novas interfaces, que se dão especialmente em função do reconhecimento da visibilidade do tradutor, pode ser

considerado como um reflexo da crítica ao projeto iluminista iniciada por Rousseau e Diderot (que foram, aliás, também os idealizadores desse projeto), que ganhou força no século XIX, em especial com Marx, Freud e Nietzsche, visto que

A preocupação básica partilhada pelas diferentes tendências do pensamento crítico contemporâneo associado à pós-modernidade se resume, por exemplo, numa tentativa de desconstruir, ou desnaturalizar, o embasamento que compõe nossas rotinas, concepções e visões de mundo, mostrando que tudo aquilo que nos acostumamos a encarar como natural é, na verdade, cultural e histórico e, portanto, determinado pelas circunstâncias e pelos interesses que os produzem; em suma, nada mais, nada menos do que uma construção humana, com todas as marcas, limitações e vieses inerentes a essa condição (Arrojo, 1996:54-5).

A partir disso, a autora sugere que “a discussão e o detalhamento do que se tem realizado [da tradução com diversas interfaces, baseados nos estudos da cultura] deveriam constituir o objeto de *novas retrospectivas*” (Arrojo, 1998:20, grifo meu). É justamente no rastro desta proposta que desponta, entre os pesquisadores da tradução, o trabalho sobre tradução elaborado pelo teórico e tradutor francês Antoine Berman, do qual parte minha pesquisa e em cuja reflexão ela se fundamenta, na esperança de desenvolver uma reflexão sobre tradução que se desloque dos padrões essencialistas apontados por Arrojo no campo dos estudos da tradução.

Os Estudos da Tradução e Antoine Berman

É início da década de 80, no contexto supracitado de intensas discussões inseridas num processo de institucionalização envolvendo os estudos da tradução, e Antoine Berman (2002[1984]:11-2), na obra *A prova do estrangeiro*, diante do que chamava de discursos tradicionais sobre a tradução¹², reconhece a necessidade de a tradução encontrar o seu próprio espaço e falar por si mesma. Ele argumenta que, a despeito de o pensamento moderno estar intrinsecamente ligado aos problemas de tradução, e ao que se poderia determinar como

¹² Para Berman: “Esse discurso é essencialmente dos tradutores, mesmo que se duplique, em cada época, por aquele dos não tradutores, que não fazem mais do que refleti-lo e repeti-lo. [...] Ele é tradicional em dois sentidos. Primeiramente, vem do fundo da tradição da cultura ocidental. Depois, pertence a um mundo no qual a tradução é considerada como um dos pilares do próprio caráter da tradição, ou seja, do modo de ser dos homens. [...] Esse discurso tem três características [...]: é díspar: ora analítico e descritivo, ora prescritivo, ora poético, ora especulativo ou polêmico, ele é raramente ‘teórico’, no sentido moderno. [...] é de uma magreza espantosa: poucas obras, uma grande quantidade de notas, de cartas, de prefácios etc.; [...] [mas] apesar da magreza, esse discurso é rico, muito rico, e devemos aprender a lê-lo e a conhecê-lo, pois ainda o conhecemos muito mal. [...] é marcado por uma discórdia, a dos partidários da ‘letra’ e a dos partidários do ‘sentido’, sendo esses últimos sempre a maioria” (Berman 2009[1989]:341). Isso reforça a ideia de uma concepção que pode ser considerada como essencialista em relação à tradução.

espaço da tradução, ela ainda era interrogada, na maioria das vezes, a partir de outras áreas e não a partir do seu próprio fazer.

Porém, seguindo por caminhos diversos daqueles das abordagens teóricas que primam por um viés essencialista, Berman (2009[1989]), no ensaio “A tradução e seus discursos”¹³, afirma que as chamadas “teorias” da tradução “têm base dupla: a hermenêutica da compreensão do século 19 (é o caso de Steiner) e a linguística (é o caso de Nida, de Mounin e dos russos)” (p.343), e conclui que, por conta dessa característica, “essas teorias nunca são autônomas, não são mais do que parte de um todo mais vasto” (id). Ele ainda considera como agravante desse processo o fato de que tais teorias, ao fundamentarem seus discursos pressupõem “que se pode construir uma teoria global e única do traduzir” (p.344), ignoram a condição do espaço da tradução: “ser irremediavelmente plural, heterogêneo e não unificável” (id).

Isso se deve à incessante busca dos pesquisadores tradicionais por uma ciência do traduzir, conforme se pôde verificar nas reflexões sobre as ideias desses pesquisadores feitas a partir do ensaio de Arrojo. Também Berman, mesmo antes da década de 90, já problematizava a questão: “Mas isso [construir uma teoria única e global do traduzir] significa que seja possível existir, em um conceito único, sob o pretexto de “cientificismo”, todos os modos de tradução? E, se pudéssemos fazê-lo, sobre que bases? A que preço?” (id).

Com isso, entendo que Berman (2002[1984]) propõe um passo adiante daquelas reflexões quando, no seu ensaio “A Tradução em Manifesto”¹⁴, enfatiza:

[...] a reflexão sobre a tradução tornou-se uma *necessidade interna* da própria tradução, como o havia sido parcialmente na Alemanha clássica e romântica. Essa reflexão não apresenta forçosamente a feição de uma “teoria” [...]. Mas, em todos os casos, ela indica a vontade de definir-se e situar-se por si mesma e, por conseguinte, ser comunicada, partilhada e ensinada (p.12, grifo do autor).

A proposta do autor, portanto, é a de que se elabore uma reflexão sobre o ato tradutório a partir de uma visão “moderna”, mas que dialogue com o “passado”, tendo em vista uma compreensão do “si-mesmo” (id) – diálogo que é desenvolvido com a tradição do pensamento romântico alemão sobre tradução do séc.XIX, especialmente com as reflexões do filósofo Friedrich Schleiermacher.

¹³ Nesse ensaio, Berman se atém em situar a sua proposta de Tradutologia entre os vários discursos sobre tradução, os quais denomina: i-) discurso “tradicional” sobre a tradução; ii-) discursos objetivos setoriais; iii-) discursos gerais; iv-) discursos da experiência; v-) tradução automática: *traductive*; e por fim, vi-) tradutologia.

¹⁴ Publicado inicialmente em 1981 e mais tarde anexo como prefácio a obra *A prova do Estrangeiro* publicada em 1984.

Desse modo, considerando que o “si-mesmo” na reflexão desse pesquisador se dá ou se faz a partir do diálogo com o passado e com o seu próprio tempo. Reafirmo que no trabalho de Berman há um distanciamento do autor em relação a concepções essencialistas, em especial se considero que

[...] uma posição essencialista distingue-se facilmente de uma posição dialéctica¹⁵: a primeira pressupõe a reflexão de uma coisa em si mesma, a segunda privilegia a reflexão de uma coisa em relação com outras; a primeira confia em que as qualidades de uma coisa revelam-se a si próprias, a segunda defende que as qualidades de uma coisa devem ser sempre discutidas em confronto com outras qualidades e com outras coisas [...] (Ceia, 2011).

O contexto da Alemanha clássica e romântica, no qual se fundamenta a reflexão de Berman, remete à concepção de *Bildung* (no sentido de formação e cultura), que, como resume o pesquisador francês,

[é] ao mesmo tempo um processo e seu resultado. Pela *Bildung*, um indivíduo, um povo, uma nação, mas também uma língua, uma literatura, uma obra de arte em geral se formam e adquirem assim uma forma, uma *Bild*. A *Bildung* é sempre um movimento em direção a uma forma que é uma *forma própria* (p. 80, grifo do autor).

Por consequência, apreendo que a ideia de tradução, nesse caso, não se resume a uma mera questão técnica. Ao contrário, está relacionada com a ideia de formação cultural de um povo, ou ainda, com a ideia de que, *a partir da* e *na* relação com o estrangeiro, a tradução fundamentalmente deva agregar valores à cultura de chegada. Pode-se dizer que o contato com o outro (a cultura estrangeira), nesse caso, reafirmaria o próprio (a cultura doméstica). Portanto, há também um marcante objetivo pedagógico na visão bermaniana de tradução.

Assim, a proposta desse pesquisador não era a de elaborar outra teoria da tradução¹⁶, no sentido rigoroso do termo, ou ainda, o que se poderia identificar como uma teoria geral da

¹⁵ Neste trabalho pretendo relativizar o conceito de dialética, portanto não faço uso dele no sentido platônico do termo, enquanto busca de uma verdade única, estável. Os conceitos de diálogo e verdade, por conta disso, serão também relativizados mediante olhares diversos dos tradicionais, como será possível verificar na sequência.

¹⁶ Ao apontar uma fissura no discurso sobre tradução elaborado pela Escola de Tel Aviv (ver também nota 6), Berman explica porque o seu discurso não pode se adequar ao conceito de “teoria”: “Podemos, entretanto, nos perguntar se esse saber puramente descritivo da tradução é em si suficiente. Porque um tal saber, fugindo ao mesmo tempo à abstração das teorias clássicas, coloca entre parênteses a questão da ‘verdade’ da tradução. Quando dissemos, por exemplo, que as ‘verdadeiras’ traduções são raras, não partimos de um conceito dogmático do traduzir, mas de uma experiência na qual está em questão a verdade da relação com as obras. O descritivismo [...] encontra aí seu limite. Seus pressupostos (como das teorias anteriores) devem então ser submetidos a uma crítica sistemática. Talvez [...] a ideia mesma de uma ‘teoria’ da tradução puramente descritiva seja uma ilusão. Isso, certamente, se tomarmos o conceito de ‘teoria’ no sentido estrito, tal como se apresenta no campo das ciências. *Nem todo discurso articulado é teoria*” (Berman, 2009[1989]: 344-5, grifo meu).

tradução, uma vez que o autor não acredita na possibilidade de existência de uma regra geral. Para ele, “o espaço da tradução é babélico, i.e., recusa qualquer totalização” (p. 21). Sua intenção é a de refletir sobre o ato tradutório, sobre o que está sendo realizado e, assim, promover uma nova visada do ato tradutório na contemporaneidade.

Portanto, falar de uma reflexão sobre/da tradução, ao invés de propor uma nova teoria, pode ser extremamente proveitoso se o que se pretende é estabelecer, sobretudo, um espaço distinto para a questão posta em discussão. Em “A tradução e a letra ou a pousada do longínquo”¹⁷, Berman reforça sua posição:

[...] Não há aqui lugar para *teoria*, para nenhuma teoria. É um lugar para *reflexão* [...]. Desejo situar-me inteiramente fora do quadro conceptual fornecido pela dupla teoria/prática, e substituí-lo pela dupla *experiência* e *reflexão*. A relação entre experiência e reflexão não é a mesma da prática e da teoria. A tradução é uma experiência que pode começar e (re)encontrar-se na reflexão (Berman, 1997[1985]:18, grifos do autor).

Para ele, “quando a experiência volta-se sobre ela mesma para compreender-se e tornar-se mais plenamente *experiência*, ela se torna reflexão” (Berman, 2009[1989]:347, grifo do autor). Portanto, seu discurso é composto pelo “elemento reflexividade”¹⁸. Discurso este que Berman denomina tradutologia, mesmo que ele reconheça o emprego do termo por alguns estudiosos “para designar um saber objetivo da tradução” (id). A tradutologia bermaniana, ao contrário do uso comum do termo, é a “reflexão da tradução sobre ela mesma, a partir da sua natureza de experiência”. Ou ainda, “a tradutologia é, pois, *a retomada reflexiva da experiência que é a tradução* e não uma teoria que viria descrever, analisar, e eventualmente reger essa atividade” (id, grifo do autor).

Nesse sentido, creio que essa reflexão visa encaminhar a discussão sobre a tradução para além da elaboração de uma metodologia ou de uma teoria prescritiva, com o intuito apenas de auxiliar a prática tradutória. Como consequência, há aparentemente um prenúncio de mudança na visão dicotômica, tradicional, entre teoria e prática, pois “esta reflexão não é nem a descrição impressionista dos processos subjetivos do acto de traduzir, nem uma

¹⁷ Esse texto é uma versão revisada de um seminário apresentado em 1984 e publicado originalmente em 1985, como parte integrante de uma publicação coletiva intitulada *Les Tours de Babel. Essais sur la traduction* Berman, A. (1985). Maurezin: Edition Trans-Europ-Repress.

¹⁸ Para quem defende que a experiência da tradução não é “teorizável”, Berman argumenta: “Ora, essa pressuposição é uma negação do sentido do ato de traduzir: este, por definição, é uma atividade *segunda* e *reflexiva*. A reflexividade lhe é essencial e, com ela, a sistematicidade. De fato, a coerência de uma tradução é medida pelo seu grau de sistematicidade. E esta é impensável sem reflexividade. Essa reflexividade vai desde a leitura interpretativa dos textos até a elaboração racional de todo um sistema de ‘escolha’ de tradução” (Berman, 2002[1984]:337, grifos do autor). Aqui fica claro que um sistema, no conceito bermaniano, nasce da escolha daquele que traduz determinada obra, num determinado momento. Desse modo não pode ser compreendido como um método usado para traduzir todo e qualquer texto, em qualquer época.

metodologia” (Berman, 1997[1985]):18). O pesquisador francês sintetiza a ideia de discurso proposta por ele da seguinte forma:

[A tradutologia] não é mais um discurso sobre a tradução, mas um discurso enraizado nessa experiência [...]. Ele não substitui nem ambiciona substituir a linguística, a semiótica, a literatura comparada, etc. Ele se coloca ao lado desses saberes. [...] Não é um discurso fechado visto que a área das traduções não é fechada, mas fragmentada, intersticial. Não é uma área que enfoque um determinado campo do real, pois, justamente, a tradução não é um *campo* no sentido que o conceito tem nas ciências. Pelo contrário, a tradutologia recusa desde o início a ideia de uma teoria global e única do traduzir (Berman, 2009 [1989]:348, grifo do autor).

Veredas e atalhos

Berman (2002[1984]) encaminha sua discussão no sentido de refletir sobre e de experienciar o fazer tradutório, propondo uma abertura para que a tradução possa ter “acesso a seu próprio ser”. Ele objetiva com isso possibilitar que a tradução encontre seu espaço e sua essência: “[...] a essência da tradução é ser abertura, diálogo, mestiçagem, descentralização. Ela é relação, ou não é *nada*” (p.17, grifo do autor).

Ao expor a sua máxima, “ela [a tradução] é relação, ou não é *nada*”, Berman institui uma discussão que se projeta a partir de uma visada da tradução como relação. Embora ele não seja o primeiro a defender essa condição como possibilidade para a tradução (afinal, ao se analisar a história da tradução, principalmente a da Alemanha romântica, é notável o quanto o tema aparece, mesmo de forma implícita, no discurso de muitos dos pensadores da época), certamente é um dos maiores responsáveis por manifestar essa perspectiva no contexto do pensamento contemporâneo sobre tradução.

Ao longo da tese intitulada *Solidão e Encontro: prática e espaço da crítica da tradução literária*, o pesquisador Mauricio Cardozo (2004) chama a atenção para a importância dessa perspectiva relacional de leitura da reflexão bermaniana, ainda que tenha como objeto de estudo a crítica da tradução literária e não chegue, portanto, a realizar uma reflexão específica e mais aprofundada sobre a noção de relação bermaniana¹⁹. Por conta disso, considero a tese de Cardozo como o impulso inicial para este trabalho, no qual estabeleço como objetivo a problematização da noção de relação bermaniana, tendo como objeto a própria noção de relação.

Para considerar a tradução a partir de uma noção de relação, conforme ela se apresenta na máxima bermaniana, é preciso, primeiramente, deter-se mais atentamente nas implicações

¹⁹ Essa tese marca o início das pesquisas de Cardozo a partir de uma perspectiva fundada na compreensão da tradução como poiesis da relação, em projeto intitulado “A tradução e a questão da relação”.

do termo relação para o ato tradutório. Já num segundo momento, é preciso compreender o que significa o *nada* nesse espaço da tradução, visto que na máxima bermaniana, caso a tradução não seja relação ela não será nada. Assim, a questão que se impõe aqui é saber o que implica o *ser nada* para a tradução: ao ser nada ela não será tradução? Ou ainda, ela não será relação?

A partir disso, com a intenção de dar um passo *da* problematização elaborada pelo discurso bermaniano, proponho neste trabalho uma articulação da noção de relação bermaniana com uma noção de hospitalidade. Acredito na pertinência dessa aproximação, uma vez que a máxima bermaniana enfatiza a ideia de que a essência pura da tradução é ser abertura ao outro, ao estrangeiro; é também promover um diálogo com o outro. Berman, assim, fala da capacidade da tradução de promover “uma espécie de relação com o Outro” (Berman, 2002[1984]:16-17). Por sua vez, ao considerar a hospitalidade no sentido comum do termo, hospedar alguém significa, antes de tudo, *abrir* a sua casa *a um outro*, significa *abrir* a sua casa *para um estranho* àquele espaço e a todo o seu contexto de regras e costumes. Ao hospedar um outro, dá-se início a um processo de convivência com este outro, o que implica numa relação. Portanto, um ato de hospitalidade é também, em alguma medida, um ato de relação. Ou, se preferir, uma relação de hospitalidade.

É possível, igualmente, conjecturar que o ato de receber o outro é também um modo de dar abertura ao outro, ou ainda, de dar entrada ao outro. Dar entrada ao outro, por sua vez, pode ser entendido como um ato de hospitalidade para com ele, no sentido de acolhê-lo em um determinado espaço. A hospitalidade pressupõe que esse outro deva ser recepcionado com gentileza na casa *daquele* que o hospeda e *por aquele* que o hospeda, a ponto de ele se sentir num espaço que não é o seu como se estivesse na sua própria casa, a ponto de ele se sentir como se fizesse parte da família que o está recebendo.

Do mesmo modo, a relação com o outro, estabelecida pela reflexão bermaniana, implica num movimento de abertura que tem, entre outros fins, o objetivo de receber o estrangeiro a partir de uma atitude de respeito para com ele. Para Berman: “[...] *L’éthicité, elle, reside dans le respect, ou plutôt, dans un certain respect de l’original*” (1995:92, grifos do autor). Portanto, a tradução como relação, tomando por base a justificativa elaborada até aqui, pode ser considerada um ato de hospitalidade.

Para dar seqüência à aproximação das noções que apresentei, tratarei da noção de hospitalidade no sentido em que ela é discutida pelo filósofo Jacques Derrida, no desenvolvimento das suas reflexões. É importante ressaltar que o foco das discussões derridianas, em especial aquelas que discutem o tema da hospitalidade, é direcionado,

principalmente, para as questões do estrangeiro e da condição de recepção e desenvolvimento da relação estrangeiro/hóspede. Portanto, tanto a tradução (em Berman) como a hospitalidade (em Derrida) têm a mediação do estrangeiro como parte constitutiva e fundamental dos seus “processos”, o que por si só já justificaria a articulação que proponho.

Assim, este trabalho está organizado em dois capítulos. O primeiro fará um panorama da reflexão sobre tradução efetuada por Berman, com o intuito de traçar a trajetória do autor até o estabelecimento do seu conceito de tradução. Procurarei, neste momento, levantar questões sem a pretensão de resolvê-las, coerentemente com a minha proposta de realizar, antes de tudo, uma *reflexão* sobre o assunto. Neste capítulo, será dada atenção especial a dois conceitos indispensáveis para a compreensão da noção de relação bermaniana: *tradução etnocêntrica* e *visada ética da tradução*. Esses conceitos são desenvolvidos por Berman na obra *A prova do estrangeiro* (2002[1984]) e no ensaio: “A tradução e a Letra a pousada do longínquo” (1997[1985]) que, portanto, fundamentarão tal discussão.

Já no segundo capítulo, a noção bermaniana de relação será efetivamente articulada à noção de hospitalidade elaborada pelo pensador Jacques Derrida. Nele, apresentarei uma problematização das questões da *hospitalidade incondicional* e do *estrangeiro*, discutidas na obra *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade* (2003)²⁰.

Finalmente, cabe acrescentar que não pretendo com este trabalho elaborar nenhuma teoria: o que almejo é realizar uma leitura suplementar²¹ à discussão bermaniana, que a partir da obra de Derrida possa levantar outras questões relevantes à tradução, aos estudos da tradução da minha época. Proponho desse modo, uma reflexão em desconstruções²² ou, ainda, uma “cena de leitura”²³.

²⁰ Este livro surgiu a partir de um seminário apresentado por Jacques Derrida na França, do qual a filósofa e psicanalista Anne Dufourmantelle participou como ouvinte, e em seguida, solicitou ao autor duas das sessões por ele apresentadas, nas quais o tema principal abordado era o da Hospitalidade. As sessões escolhidas foram as quarta e quinta sessões, apresentadas respectivamente nos dias 10 e 17 de janeiro de 1996.

²¹ “O suplemento acrescenta-se, é um excesso, uma plenitude enriquecendo uma outra plenitude, a *culminação* da presença. [...] Mas o suplemento supre. Ele não acrescenta senão para substituir. [...] Enquanto substituto, não se acrescenta simplesmente à positividade de uma presença, não produz nenhum relevo, seu lugar é assinalado na estrutura pela marca de um vazio. Em alguma parte, alguma coisa não pode-se preencher *de si mesma*, não pode efetivar-se [...] acrescentando-se ou substituindo-se, o suplemento é o exterior, fora da positividade à qual se ajunta, estranho ao que para ser por ele substituído, deve ser distinto dele” Derrida (2006[1967]:177-8).

²² No meu modo de entender, desconstruções se referem a movimentos que flagram o centro, a verdade estipulada pela tradição (de bases essencialistas) para determinados conceitos, com o objetivo de discutir, nos limites de sua própria lógica de operação, pontos de aporia. A partir da discussão desses pontos surgem novas possibilidades para os conceitos analisados. Sem, no entanto, colocar os conceitos tradicionais à margem, sem destruí-los, num sentido meramente negativo do termo.

²³ Uma leitura que está mais próxima “da ordem de uma cena, a cena de leitura em que se enuncia um novo discurso [...] a partir de um discurso anterior. Isso significa dizer que não está em causa, nesse gesto interpretativo, a leitura como função de consumo ou de comentário textual neutro a partir de um texto prévio” (Nascimento, 2004:13-4)

1. ANTOINE BERMAN E A TRADUÇÃO EM MANIFESTO

[...] et nous avons presque
Perdu notre langage em pays 'étranger.

Hölderlin

Em 1981, Antoine Berman – considerado um dos mais importantes pesquisadores dos estudos da tradução na contemporaneidade – publica o ensaio “A tradução em manifesto” e, a partir daí, começa sua breve caminhada como pesquisador da tradução. Nesse ensaio, que mais tarde serviu como prefácio para a obra *A prova do estrangeiro* (2002[1984]), o autor propõe que se reflita sobre o ato tradutório a partir de uma visão “moderna”, mas que dialogue com o “passado” tendo em vista uma compreensão do “si-mesmo” (p.12).

Como suporte para essa reflexão, como primeira tarefa de uma “teoria moderna” da tradução, Berman elege a elaboração de uma história da tradução que se instaure a partir de uma abordagem estendida e aprofundada da história já estabelecida:

A constituição de uma história da tradução é a primeira tarefa de uma teoria *moderna* da tradução. Toda modernidade institui não um olhar passadista, mas um movimento de retrospectão que é uma compreensão de si. [...] Assim, as grandes *re-traduições* do século 20 [...] são necessariamente acompanhadas por uma reflexão sobre as traduções anteriores. Essa reflexão deve ser estendida e aprofundada (id, grifos do autor).

Impulsionada por esse movimento, a tradução contemporânea pode começar a pensar a partir de si mesma. É também uma maneira de se estender o horizonte da tradução, tanto prático quanto teórico/reflexivo, visto que “é impossível separar essa história [da reflexão sobre tradução e sobre as traduções] daquelas das línguas, das culturas e das literaturas” (p.13). Porém, Berman pondera que “não se trata de misturar tudo, mas de mostrar como, em cada época ou em cada espaço histórico considerado, a prática da tradução *articula-se* à da literatura, das línguas, dos diversos intercâmbios culturais e lingüísticos” (id, grifo do autor). Para ele, “fazer a história da tradução é redescobrir pacientemente [uma] rede cultural infinitamente complexa e desconcertante na qual, em cada época, ou em espaços diferentes, ela se vê presa. E fazer do saber histórico assim obtido uma abertura de nosso *presente*” (p. 14, grifo do autor).

Para realizar o seu movimento de retrospectiva, o pesquisador francês se propõe a discutir centralmente a tradição do pensamento romântico alemão sobre tradução, pois julga que

[...] todas essas traduções, feitas no limiar do século 19, remetem historicamente a um acontecimento que foi decisivo para cultura, a língua e a identidade alemãs: a tradução, no século 16, da Bíblia por Lutero [trabalho que visava germanização da língua da tradução, em forte oposição as traduções “latinizadas” da Bíblia que foram produzidas na Alemanha]. Essa tradução, com efeito, marcou o início de uma tradição na qual o ato de traduzir é, a partir de então – até hoje – considerado como uma parte integrante da existência cultural e, mais ainda, como um momento constitutivo do germanismo, da *Deutschheit* (p.28).

Na tradição alemã, o ato de traduzir que se desenvolveu a partir da marcante tradução luterana, buscava manter uma relação de abertura com as outras línguas – portanto, uma relação de abertura ao estrangeiro – “como *acoplamento e diferenciação*, como *nivelamento e mestiçagem*” (p.40, grifos do autor). Assim “a teoria romântica da tradução, poética e especulativa [onde Berman vai buscar inspiração], constitui em muitos aspectos o solo de uma certa consciência literária e tradutória moderna” (id).

A França, por outro lado, seguiu uma trajetória histórica, cultural e literária inversa daquela da Alemanha. O classicismo francês havia instituído a sua língua com *medium* da comunicação, da representação e da criação literária, mas esse meio se pautava pela exclusão de *estrangeirismos*, portanto sua relação com outras línguas era restrita e não tinha o intuito de miscigenação ou, no caso específico do ato tradutório, não tinha o intuito de uma relação que manifestasse o estrangeiro na língua da tradução.

Essa divergência histórica, das tradições francesa a alemã, vai despontar como um problema para Berman, pois ao traduzir para o francês obras que partiam de uma tradição oral e popular (obras latino-americanas), ele se viu no impasse de restituir esse tipo de texto para uma cultura que normalmente se fecha para a diferenciação do outro e para a mestiçagem com o estrangeiro. Berman vê nesse problema muito mais que apenas uma questão setorial: ele o percebe como algo que põe em jogo “o sentido e o poder da tradução” (p.42-3), reconhecendo que

[...] o trabalho a ser feito no francês moderno para torná-lo capaz de receber autenticamente, ou seja, sem etnocentrismo, esse domínio literário [obras latino-americanas] mostra bem que se trata, na e pela tradução, de participar desse movimento de descentralização e de mudança do qual nossa literatura (cultura) precisa, se ela quiser encontrar uma figura e uma experiência de si mesma que em parte perdeu (não totalmente, é claro!) a partir do Classicismo. [...] A tradução se quiser participar de um

movimento assim, deve refletir sobre si mesma e seus poderes. [...] Nenhuma “teoria” do traduzir seria necessária se alguma coisa não devesse mudar na prática da tradução. A Alemanha dos românticos, de Goethe, de Humboldt e de Schleiermacher conheceu à sua maneira uma problemática análoga (p.43).

Por conta disso, o pensamento romântico alemão (re)nasce no estudo de Berman para construir, “ao realizar esse movimento [de retrospectiva], as bases da [sua] *concepção de tradução*” (Cardozo, 2004:64). Um estudo que, de acordo com seu autor, tem visada dupla: “trata-se, por um lado, de *revelar* o papel ainda desconhecido dessa teoria na economia do pensamento romântico. Mas por outro lado, trata-se de *discutir* os seus postulados e de contribuir assim para uma crítica de nossa modernidade” (Berman 2002[1984]:40, grifos do autor).

É importante destacar que essa fonte histórica – na qual Berman fundamentará toda a sua discussão – é também, como bem localiza Renato V. H. de Sousa (2009) no ensaio “A tradução como forma e formação”, o “lugar” em que “a prática tradutória vai constituir-se numa atividade complementar à crítica, no interior de um vasto programa estético, que tem na palavra *Bildung* sua tradução mais completa” (p.12). Desse modo, encontram-se no conceito de *Bildung* os postulados que Berman pretende discutir em seu trabalho.

No recorte bermaniano o conceito de *Bildung* significa, de modo geral, “cultura”, mas o pesquisador reconhece a complexidade do termo e sua aplicação a inúmeros outros sentidos, dos quais o que parece ganhar mais ênfase em sua obra é o da “conotação pedagógica e educativa: o processo de formação” (Berman, 2002[1984]:79). Para Berman, “não seria exagero afirmar que esse conceito resume a concepção que a cultura alemã da época tem de si mesma, *a maneira pela qual ela interpreta seu modo de desdobramento*”, alertando, ainda, que procurará “mostrar que a tradução (como modo de relação com o estrangeiro) está inscrita na *Bildung*” (p.80, grifo do autor).

A *Bildung* é sempre um processo ou movimento em direção a uma forma que é uma *forma-própria*, visto que, como enfatiza Berman,

[...] no início, todo ser é privado de sua forma. O início, na linguagem especulativa do Idealismo alemão, pode ser a particularidade à qual falta a dimensão do universal, a unidade à qual falta o momento da cisão e da oposição, a indiferença aterrorizante que ignora qualquer articulação, a tese sem a sua antítese e a síntese, o imediato não mediatizado, o caos que ainda não se tornou mundo, a posição privada do momento de reflexão, o ilimitado que deve se limitar (ou o inverso), a afirmação que deve passar pela negação, etc. Essas formulações abstratas têm sua vertente concreta e metafórica: a criança que deve se tornar homem, a virgem que deve se tornar mulher, o botão que deve se tornar flor, depois fruto. O emprego quase constante de imagens orgânicas para caracterizar a *Bildung* indica que se trata de um processo necessário. Mas, ao mesmo

tempo, esse processo é também um desdobramento da liberdade (Berman, 2002[1984]:80).

Dessa maneira, a *Bildung* apresenta sua temporalidade, o que a define, portanto, como um processo histórico que se “articula em períodos, em etapas, em momentos, em épocas”. Esse movimento, *grosso modo*, se processa ao se dirigir ao estrangeiro, como numa viagem, para voltar ao próprio modificado: “Nesse sentido, a *Bildung* é um *auto-processo* em que há um ‘mesmo’ que se desdobra até adquirir sua plena dimensão” (p.81-3, grifo do autor). Segundo Berman,

É provável que o conceito mais elevado que o pensamento alemão da época tenha criado para interpretar esse processo seja o da *experiência* [...]. Pois a experiência é a única noção que pode abraçar todas as outras. Ela é alargamento e infinitização, passagem do particular ao universal, prova de cisão, do finito, do condicionado. É viagem, *Reise*, ou migração, *Wanderung*. Sua essência é jogar o “mesmo” em uma dimensão que vai transformá-lo. Ela é o movimento do “mesmo” que, mudando, encontra-se “outro”. [...] Mas ela é também, enquanto viagem, experiência *da alteridade do mundo*: para ter acesso ao que, sob o véu de um tornar-se-outro, é na verdade um tornar-se-si, **o mesmo deve fazer a experiência do que não é ele**, ou pelo menos parece como tal. Para o Idealismo, a experiência concluída é o tornar-se-si do outro e o tornar-se-outro do mesmo [...] (p. 82, grifo do autor, negrito meu).

Para Berman, um bom exemplo dessa experiência que é *Bildung* é o romance²⁴, uma vez que ele “é a experiência da aparente estranheza do mundo e da aparente estranheza do mesmo para o si mesmo, [...] progredindo para o ponto em que essas duas estranhezas serão abolidas” (p.83). Surgem a partir daí as polaridades que, de acordo com os românticos alemães, definem o romance: “o cotidiano e o maravilhoso, o próximo e o longínquo, o conhecido e o desconhecido, o finito e o infinito, etc” (id.). Assim, o romance é a experiência em que polaridades inicialmente hostis se unem. Tal experiência é progressiva, sendo que nenhuma das suas etapas pode ser omitida, porque a atual se liga àquela que veio antes e, também, àquela que vem depois. Esta por sua vez, permanece ligada à pluralidade das suas antecessoras, as quais, depois de séculos, “rejuvenescem” a partir desta última (id).

Berman afirma que essa progressão se caracteriza por sua passividade, no sentido da passividade do herói romanesco, tal como é identificada por Novalis quando este declara que:

²⁴ De acordo com Berman, não podemos esquecer que, para os pensadores românticos alemães, o termo romance era utilizado com seu duplo sentido: com referência simultânea tanto às formas romanas quanto às formas romanescas.

“não fazemos, fazemos com que ele se possa fazer”²⁵. O pesquisador francês complementa esse pensamento ao salientar que

Essa passividade é, aliás, implicada pelas imagens orgânicas da *Bildung*. E não deixa de ter consequências culturalmente. A precedência da passividade no movimento da experiência faz com que *a relação do mesmo com o outro não possa ser uma relação de apropriação* (p.84, grifo do autor).

O processo da *Bildung* estaria, portanto, na opinião de Berman,

[...] *intimamente relacionado com o movimento da tradução*: pois este parte, com efeito, do próprio, do mesmo (o conhecido, o cotidiano, o familiar), para ir em direção ao estrangeiro, ao outro (o desconhecido, o maravilhoso, o *Unheimlich*) e, a partir dessa experiência, *retornar ao seu ponto de partida*. Em um movimento regido pela **lei da apropriação**, nunca poderia se tratar de uma *experiência* do estrangeiro, mas da simples *anexação* ou *redução* do outro ao mesmo (id, grifos do autor, negrito meu).

Assim, Berman ao estabelecer as bases para se elaborar uma história da tradução, “[...] ao realizar um movimento de releitura da tradição do pensar e do fazer tradutório no romantismo alemão, [...] reforça o traço de uma dimensão histórico-cultural da tradução – que se desdobrará ainda nos outros dois eixos ético e analítico” (Cardozo (2004): 64).

Como mais um dos desdobramentos bermanianos da dimensão histórico-cultural da tradução, o eixo da *analítica da tradução* é o responsável por detectar o que o autor caracteriza como um *sistema de deformação* inerente à tarefa do tradutor. Esse sistema é aquele que causa a deformação da *letra* quando o ato tradutório prima por uma tradução que tem em vista um texto mais belo que o original, mais acessível ao receptor da tradução, mais fácil de ser lido, menos obscuro etc., ou seja, uma tradução que, nos termos de Berman, se aproprie do que é estrangeiro no texto original. Nesse sentido, o sistema de deformação implicaria num ato tradutório que promove o apagamento do outro ou, ainda, que tem como imperativo o que o autor chamou de lei da apropriação.

A letra, no discurso bermaniano, não deve ser confundida com *palavra*. Para Berman, “traduzir a letra de um texto não corresponde de maneira alguma a traduzir palavra a palavra” (1997[1985]:16). Da mesma forma, para ele, *traduzir literalmente* não pode ser considerado algo parecido com “traduzir ao pé da letra”, como se diz no senso comum. Berman também tem uma concepção diferente da de algumas teorias tradicionais sobre o que seria o termo *literal*. Desse modo, ele considera que, para se traduzir literalmente “também é necessário

²⁵ Novalis, citado por Berman (2002[1984]:84).

traduzir o ritmo, a extensão (ou a concisão), as eventuais aliterações, etc” (id). Berman explica, *grosso modo*, “que o trabalho tradutório se situa entre esses dois pólos: “a tradução ‘palavra a palavra’ [...] e a tradução da forma [...]” (id). Tendo isso em mente ele afirma que “o trabalho sobre a letra [não é] nem cópia, nem reprodução (problemática), mas uma atenção voltada para os jogos dos significados” (p.17). A letra para Berman é, entre outras palavras, um espaço de jogo²⁶.

Nesse jogo, porém, não cabe a busca por um “sentido invariável” de determinado texto estrangeiro em relação à língua própria, pois isso seria

[...] recusar introduzir na língua para que se traduz a ‘estranheza’ do original [...] é recusar fazer da língua que se traduz a ‘pousada do longínquo’, é, para nós, afrancesar: velha tradição. [Para essa tradição] a tradução é uma transmissão de sentido que, ao mesmo tempo, deve tornar esse sentido mais claro, limpando-o das obscuridades inerentes à estranheza da língua estrangeira (id).

Ou seja, a tradução “à francesa” seria, para Berman, um tipo de tradução que se deixa atingir pelos sistemas de deformação e, consequentemente, causa a deformação da letra – ou, ainda nos termos de Berman, é uma tradução apropriadora. Em uma tentativa de amenizar esse “problema”, o autor compara a analítica da tradução a uma *psicanálise da tradução*: “o tradutor deve ‘colocar-se em análise’, no sentido psicanalítico, deve recuperar o sistema de deformação que ameaça a sua prática e opera de modo inconsciente no nível de suas escolhas linguísticas e literárias” (Berman 2002[1984]:20). O pesquisador argumenta que

[...] [esse sistema] se apresenta como um conjunto de *forças* que desviam a tradução do seu desígnio puro. A analítica propõe evidenciar essas forças e mostrar os pontos sobre os quais elas se exercem. Em primeiro lugar, diz respeito à tradução etnocêntrica [...], onde o jogo de forças *deformantes* se exerce de forma livre, sendo por assim dizer sancionado cultural e literariamente. Mas, na realidade, qualquer tradutor está exposto a este jogo de forças. Mais ainda: estas fazem parte do seu ser enquanto tradutor e determinam *a priori* o seu desejo de traduzir. É ilusório pensar que se poderia libertar delas ao ficar apenas consciente da sua existência. [...] É apenas ao submeterem-se a “controles” (no sentido psicanalítico) que os tradutores podem esperar libertar-se parcialmente deste sistema de deformação, que é tanto a expressão interiorizada de uma longa tradição como da estrutura etnocêntrica de qualquer cultura e de qualquer língua enquanto “língua culta”. As línguas “cultas” são as únicas a traduzir, mas são igualmente as que *resistem* mais ao abalo da tradução. As que censuram (Berman, 1997[1985]):41, grifos do autor).

²⁶ Berman aqui faz referência à filosofia da linguagem, mais diretamente ao segundo Wittgenstein. Porém, neste trabalho, não cabe um aprofundamento dessa questão.

Mas não é só pelo viés psicanalítico²⁷ que Berman prevê a utilização do processo de análise: ele também considera o viés da análise textual, no sentido cartesiano²⁸ do termo, que se aplica ao texto no sentido do reconhecimento de um certo número de “tendências deformantes” que acabam por destruir sistematicamente “a letra dos originais em proveito exclusivo do ‘sentido’ e da ‘bela forma’ [...]” (p.43). O pesquisador – que reconhece a possibilidade de outras mais – enumera treze dessas tendências: a racionalização, a clarificação, o alongamento, o enobrecimento e a vulgarização, o empobrecimento quantitativo, a homogeneização, a destruição dos ritmos, a destruição das redes subjacentes, a destruição dos sistemas textuais, a destruição (ou a exotização) das redes vernáculas da fala, a destruição das locuções e frases idiomáticas e o apagamento das sobreposições de línguas²⁹.

Vale reiterar que essas tendências (ou sistemas) são responsáveis por transformar um texto traduzido em algo que não se revela como tradução, determinando, por esse motivo, um apagamento do outro em sua condição de estrangeiro. Muitas vezes esse apagamento não é percebido pelo leitor (considerando o tradutor como o leitor mais radical de um texto), razão pela qual uma analítica da tradução estaria a serviço de flagrá-lo.

Essas deformações constitutivas do ato tradutório tradicional têm como consequência e resultado uma prática de tradução que Berman denomina como etnocêntrica. Trata-se de um ato tradutório que tem como princípio uma ética negativa, cujo resultado seria uma “má tradução” (Berman, 2002[1984]:18-20). Ou seja, uma ética negativa seria, nesse sentido, aquela para a qual se direciona uma opção equivocada do tradutor ao “escolher” se apropriar do outro, o que resultaria, então, numa *tradução etnocêntrica*.

De acordo com o pesquisador francês, se existe uma ética negativa se pressupõe, por consequência, uma ética positiva³⁰, que é revelada após uma analítica da tradução. E aqui apresento o terceiro eixo de reflexão proposto por ele, o eixo da *ética da tradução*. Segundo Berman, uma ética da tradução consiste “no plano teórico, em resgatar, afirmar e defender a pura visada da tradução como tal [e em] definir o que é a ‘fidelidade’” (p.17). Por sua vez

²⁷ Nesta dissertação, não pretendo me aprofundar em questões da psicanálise, principalmente porque o próprio Berman não oferece bases, ao menos nos textos com os quais trabalho, para uma ampliação da reflexão por esse viés. Segundo ele, “a abordagem psicanalítica da tradução deve ser obra dos próprios analistas, na medida em que praticam a experiência da tradução como uma dimensão essencial da própria psicanálise” (Berman, 1997[1985]:41).

²⁸ Entendo que o uso desse termo por Berman se refere a uma análise rigorosa e sistemática do texto, porém não como um método, devido às especificidades de cada texto.

²⁹ Para a análise mais detalhada de cada tendência ver: Berman(1997[1985]:44-56).

³⁰ Assinalo aqui a necessidade de futuramente enriquecer a discussão que proponho sobre a ética bermaniana, com a problematização das definições de *ética positiva* e *ética negativa*, principalmente porque o próprio Berman já propõe um processo de destruição/desconstrução de teorias consideradas por ele como tradicionais. Neste trabalho, no entanto, pretendo limitar a discussão sobre a ética a sua concepção mais corrente, como aquilo que é relativo a um conjunto de valores.

aquilo que o pesquisador chama de pura visada da tradução significa “abrir no nível da escrita uma certa relação com o Outro, fecundar o Próprio pela mediação do Estrangeiro [...]” (p.16), ideia sobre a qual se alicerça a proposta do autor de uma *visada ética da tradução*:

Traduzir é, obviamente, escrever e transmitir. Mas essa escritura e essa transmissão só ganham seu verdadeiro sentido a partir da visada ética que as rege. [...] Definir mais precisamente essa visada ética e, a partir disso, tirar a tradução de seu gueto ideológico, eis uma das tarefas de uma teoria da tradução (p.18).

Portanto, a partir dessa argumentação, entendo que a visada ética da tradução pode se definir pela defesa da tradução como abertura ao outro e enquanto relação com o outro. É justamente em defesa da visada ética que Berman vai criticar e analisar as teorias da tradução e as traduções que ele considera tradicionais ou etnocêntricas, tendo sempre como sustentáculo para sua análise os três eixos propostos, de modo a estabelecer o espaço verdadeiro da tradução ou até mesmo uma especificidade da tradução (Berman, 1997[1985]:40).

Para o pesquisador francês, é o fazer tradicional da tradução, através das suas tendências deformadoras, que destrói a essência verdadeira³¹ da tradução quando se apropria do outro ao invés de dar ouvidos a ele, ao invés de deixá-lo se manifestar. Ou, ainda, quando ele parece querer afirmar que esse ato não faz mais do que a reafirmar o próprio em prejuízo da possibilidade de relação com o outro.

Portanto, esse “hábito” concretizado deve ser questionado e desconstruído “a partir de uma experiência mais original: não a da tradução, mas a [da] sua essência” (p.24). Essência, segundo Berman,

[...] mais profunda, que é simultaneamente ética, poética e pensante. Nas suas regiões mais profundas, traduzir está ligado à ética, à poesia, ao pensamento e, até mesmo (...) ao “religioso” (para não dizer à “religião”). Mas, por sua vez, o ético, o poético, o pensante e o religioso definem-se em relação àquilo a que chamamos a “letra” (p. 24-5).

Para concluir, o que Berman pretende é desconstruir aquilo que conceitua de tradução etnocêntrica, com o interesse de revelar a verdadeira essência da tradução que é: pôr em relação (“elle est mise en rapport”)³².

³¹ Para Berman (1997[1985]), “a verdade da tradução [diz respeito] a sua verdade ética e histórica [...]. Contudo o acesso a essa verdade não é direto. É levado a cabo através de uma destruição sistemática das teorias dominantes e de uma análise [...] das tendências deformantes que operam em qualquer tradução onde podemos abrir caminho em direção ao espaço positivo do traduzir e, pura e simplesmente, em direção ao seu *próprio*” (p.40, grifo do autor).

³² Cfe.Berman (1984:16).

1.1. Uma problematização da noção de tradução etnocêntrica

O eterno drama no qual sempre estão envolvidos os tradutores é saber qual dos seus dois senhores eles *devem* seguir. Trata-se de servir à cultura estrangeira (primeiro senhor) ou de servir à cultura doméstica (segundo senhor). Ou, como na concepção que Schleiermacher elaborada no ensaio “Sobre os diferentes métodos da tradução” (2001[1838]), trata-se da decisão de levar o leitor ao autor ou de trazer o autor até o leitor:

[...] Ou o tradutor deixa o autor em paz e leva o leitor até ele; ou deixa o leitor em paz e leva o autor até ele. Ambos são tão diferentes um do outro que um deles tem de ser seguido tão rigidamente quanto possível do início ao fim. De qualquer mistura resulta necessariamente um resultado pouco confiável e é de se recear que autor e leitor se percam por completo (p.43).

O filósofo alemão afirma que o “verdadeiro tradutor” terá que optar por um desses dois caminhos, caso queira realmente “levar ao encontro essas duas pessoas tão separadas, seu autor e seu leitor” (id., grifo meu), de modo a oferecer ao leitor a oportunidade de “uma compreensão e uma apreciação tão correta e completa quanto possível e proporcionar-lhe a mesma apreciação que a do primeiro, sem tirá-lo de sua língua materna”. Schleiermacher afirma que “além desses dois, não poderia existir um terceiro método que tivesse um objetivo determinado” (id.), pois

Ambos os partidos separados precisam ou se encontrar em algum ponto intermediário, e esse sempre será o tradutor, ou um tem de se dispor completamente ao outro, e aqui somente aquela forma [do ponto intermediário] entra no campo da tradução; a outra entraria se, no nosso caso, os leitores alemães tivessem domínio total da língua [estrangeira] ou, antes ainda, se esta se apoderasse completamente deles até a transformação. O que também se diz sobre traduções em relação à letra e ao sentido, sobre fidelidade e liberdade e que outras expressões se fizerem valer, mesmo que esses devam ser métodos diferentes, devem deixar se reconduzir para ambos aqueles. E se com isso são marcadas falhas e virtudes, então o fiel e o que tem sentido, ou o literal e demasiado livre de um método serão diferentes dos do outro (p.45).

Como observa Berman, desse modo surge no pensamento sobre o ato de traduzir o rastro do que se pode chamar de novo enfoque da linguagem como “*medium* último de qualquer relação do homem consigo mesmo, os outros e o mundo” (Berman, 2002[1984]:256). Nesse sentido, o pesquisador francês salienta que:

As reflexões [de Schleiermacher] sobre o ato de traduzir [...] devem estar situadas rigorosamente neste novo enfoque: a linguagem como meio ou como “ser próprio”. Pois

se nos limitássemos aos princípios técnicos ou éticos da tradução que [ele anuncia], teríamos uma certa dificuldade para [distingui-lo] dos de Goethe, ou até dos de A. W. Schlegel: mesma exigência de “fidelidade”, de restituição exata dos valores do texto estrangeiro, mesmo discurso humanista no qual se reafirmam o movimento da *Bildung* e a oposição às traduções “à francesa”. Mesma ênfase sobre a lei da *Bildung* que acredita que o acesso a si mesmo só seja possível pela experiência do outro. Foi Schleiermacher mesmo quem provavelmente soube formular essa lei da maneira mais exata, evocando “o estrangeiro e sua natureza mediadora” (p.257-8).

Berman chama a atenção para outra questão de grande relevância para o pensamento do filósofo alemão, que é

[...] a presença de um discurso sobre a tradução que se considera racional e filosófico e que visa a constituir uma teoria da tradução fundamentada em uma certa teoria da subjetividade. Eis a razão também de se tratar aqui constantemente de pessoas: o tradutor [...], o autor, o leitor, etc. [Os dois tipos de tradução são característicos de] dois tipos culturais, sociais e psicológicos de tradutores. A tradução tornou-se aqui um ato intersubjetivo, “um jorro de uma porção de vida” (p.259).

Ressalto, portanto, que Schleiermacher, em alguma medida, prenuncia a necessidade de se colocar em pauta nas discussões sobre o ato de traduzir a questão da visibilidade do tradutor e, por consequência, a da tradução. Levando isso em conta, retomo a questão do drama do tradutor: a qual dos dois senhores servir? Qual deles é o merecedor de total dedicação? Servir aos dois ao mesmo tempo parece impossível se o que se espera é uma tradução, enquanto encontro do leitor e do escritor, sem falhas.

Para Schleiermacher (2001[1838]), o primeiro método – levar o leitor ao autor – é o que deve ser seguido pelos tradutores, pelos melhores tradutores. Têm que ser os melhores porque, segundo o filósofo, manter na obra traduzida aquilo que o estrangeiro tem de estrangeiro, deixar transparecer a diferença entre as culturas ou, ainda, deixar a língua da tradução com o tom exótico que vem do estrangeiro, não é tarefa fácil: “fazer isto com arte e medida, sem desvantagem própria e sem desvantagem para a língua, talvez seja a maior dificuldade que o nosso tradutor tem a superar” (p.57).

Ao caracterizar, nesse método, o ato tradutório como uma tarefa difícil, Schleiermacher, em alguma medida, também reconhece nessa ação seu caráter de renúncia, especialmente quando salienta as resignações inerentes a esse modo de traduzir: não apresentar sua língua materna no seu esplendor artístico, nos diversos gêneros; abrir mão do seu próprio estilo e elegância, enquanto escritor, em nome da, por vezes, “rude e travada” escrita da tradução; ter que aceitar que olhem para seu trabalho como algo torpe e por isso sofrer censuras; ou, ainda, permitir “ser zombado da forma mais condescendente justamente

pelos maiores conhecedores e mestres, porque eles não entenderiam o seu penoso e precipitado alemão se não consultassem o seu próprio alemão helênico e romano” (id). Esses são, também, *perigos* aos quais um tradutor se sujeitaria, segundo o filósofo, ao optar por um modo de traduzir que “enobrecesse” a cultura e a língua do seu povo, através do contato e da abertura ao estrangeiro.

Estando a proposta de Schleiermacher inserida no contexto da *Bildung*, seu interesse era indiscutivelmente aquele que visava uma discussão da tradução a serviço da formação linguística, cultural, humanística. Por tanto, toda a renúncia a qual o tradutor deveria se submeter, para realizar de forma satisfatória a sua tarefa, faria jus aos seus fins. Também de acordo com o filósofo, o fim mais elevado dessa formação não seria alcançado se apenas algumas obras dos grandes mestres fossem traduzidas esporadicamente. “Mesmo os mais bem formados leitores podem conseguir somente um conhecimento incompleto do estranho através da tradução e nem é de se pensar que eles possam elevar-se a um julgamento próprio, seja sobre a tradução, seja sobre o original” (p.61). Em outras palavras, Schleiermacher afirma que, na presença de uma prática tradutória incompleta ou deficiente, não se cumpriria o importante “papel formativo” da tradução. Como ele próprio explica: “[...] esta forma de traduzir exige uma tradução em grande escala, um transplantar de literaturas inteiras em uma língua, e ela também só tem sentido e valor num povo que tem uma tendência definida a apropriar-se³³ do estrangeiro” (id., grifo meu) – que nesse caso, vale lembrar, seria o povo alemão.

Por outro lado, devido a divergências entre interesses de diversas ordens, Schleiermacher reconhece que um trabalho dessa índole não seria sempre aceito. A situação se complicaria com a heterogeneidade das diversas escolas formadas pelos mestres, os quais, por sua vez, atenderiam o seu público igualmente diverso, sem mencionar que as opiniões entre pessoas do mesmo grupo de tradutores seriam divergentes até mesmo pela cautela que, segundo o filósofo, o método exige. Portanto, ainda que os “melhores” tradutores tivessem como base o mesmo método de trabalho, surgiriam traduções da mesma obra concebidas a partir de pontos de vista diferentes, o que impossibilitaria até mesmo qualificá-las. Em suma, para o filósofo, essas e outras questões tornariam impossível o cumprimento total da tarefa necessária (p.61-3).

Portanto, Schleiermacher admite, em alguma medida, que mesmo a partir do método que considera o mais adequado, (levar o leitor ao autor), sempre haverá falha no encontro

³³ Como se nota, o termo *apropriação* no discurso de Schleiermacher tem uma conotação positiva, ao contrário de como o articula Berman.

entre o escritor e o leitor. Assumindo a existência de falha no método, claramente devida à própria condição humana, Schleiermacher abre a brecha para o reconhecimento da impossibilidade, ou, pelo menos dos limites de realização do seu ideal de formação. No entanto, ele também acredita que, uma vez que se mantenha esse ideal como horizonte, a tendência é a de uma produção cada vez mais próxima desse ideal, até o ponto de, quem sabe, abrir-se no impossível *a possibilidade de se atingir uma soberania cultural e linguística*. Ao se dirigir à Alemanha do início do século XIX, Schleiermacher declara que “[...] Muitas tentativas e ensaios [por isso, também, tradução em grande escala] ainda precisam ser feitos *também aqui* antes de surgirem algumas obras excelentes, e *muita coisa que brilha no início, depois é superada por melhores*” (p.83-5).

Não se pode deixar de comentar, porém, que Schleiermacher, ao falar *do e pelo* país que conhecemos hoje por Alemanha, está se referindo a um país ainda fragmentado, mas que já demonstrava, principalmente nos meios acadêmicos e literários, grande desejo pela constituição da unidade nacional, desejo este que culminaria no processo de unificação – o qual tinha em vista à formação do Estado-Nação, ou, da Alemanha propriamente dita. A França, que naquele momento detinha uma hegemonia cultural e literária em relação aos estados germânicos era, também, o mesmo país que havia invadido a Prússia³⁴, em 1806, com a tomada de Iena por Napoleão Bonaparte. Levando isso em conta, foi para o principal desafeto cultural dos alemães que Schleiermacher direcionou a frase: “muita coisa que brilha no início, depois é superada por melhores”, nesse caso, suponho, o brilho francês superado pelas futuras conquistas alemãs (conquistas culturais e linguísticas).

Nesse contexto, a proposta do filósofo alemão de abertura ao estrangeiro implica, em grande medida, num fechamento à cultura francesa da época. Ainda, Schleiermacher também deixa claro que as culturas a serem traduzidas pelos alemães deveriam ser aquelas que pudessem oferecer grandes obras, de grandes mestres, que só assim poderiam contribuir para a formação da cultura e da língua alemã até que, subentendo, os alemães pudessem se manifestar na sua autonomia e soberania. Desse modo, flagra-se uma aporia no discurso do filósofo alemão, pois a apropriação que pretende manifestar o estrangeiro (neste caso, representada na e pela tradução) é a mesma que irá submetê-lo ao próprio. Portanto, também é possível reconhecer nesse movimento o seu caráter negativo.

Já o segundo método de tradução, apresentado pelo filósofo alemão, opõe-se diametralmente ao primeiro, uma vez que tem por objetivo trazer o autor até o leitor – em

³⁴ Considerado o maior dos estados que constitui o Império Alemão. Teve como última capital a cidade de Berlim.

outras palavras, esse método procura apagar o que o estrangeiro tem de estrangeiro e obter um texto “belo” capaz de esconder todas as marcas que o caracterizem como tradução. Para Schleiermacher, tal método não exige “nenhum empenho e esforço do seu leitor” porque “por magia lhe transfere o autor estrangeiro para o seu presente imediato, e quer mostrar a obra assim como ela seria, se o autor mesmo a tivesse escrito originalmente na língua do leitor” (id.). Trata-se de um apagamento do outro, como se o autor do texto original pertencesse à cultura do texto de chegada, como se este tivesse escrito diretamente na língua da tradução; não oferecendo, assim, nenhum acréscimo à língua alemã que naquele momento carecia de atualização. Por isso, segundo o filósofo,

Vemos logo que a língua do tradutor não tem nada a temer desse método. Sua primeira regra deve ser não se permitir nada que também não seja permitido em cada obra original do mesmo gênero na língua familiar por causa da relação que se encontra o seu trabalho com uma língua estrangeira. Ele tem a obrigação, tanto quanto qualquer um, de manter pelo menos o mesmo zelo pela limpeza e perfeição da língua, de seguir a mesma leveza e naturalidade estilística que deve ser louvada em seu autor na língua original (id.).

Diante do caráter “não-formativo” desse método, o filósofo afirma categoricamente que o objetivo de traduzir deste “não é só inatingível, mas em si mesmo fútil e vazio” (p.67). Esse modo de traduzir fundado no apagamento do outro, o qual Schleiermacher claramente não aceita, é similar, em grande medida, ao que Berman chama de tradução etnocêntrica (ou, a tradução à francesa).

Apesar de toda similaridade com o pensamento sobre tradução de Schleiermacher, a reflexão bermaniana tem em vista, sobretudo, a extensão da análise dessas questões para a contemporaneidade, como fica claro na sua proposta de discutir o *passado* para compreender o *presente*. Berman parte na direção de uma verdade da tradução, uma verdade ética e histórica (ver nota 30). Para o pesquisador, como já salientei antes, o importante é promover uma reflexão sobre o significado e o espaço da tradução nos tempos atuais, o que a situa para além da dimensão prática da tradução, ainda que esta seja seu ponto de partida. O que há de “novo” aqui é que Berman problematiza a necessidade, por parte do tradutor, de fazer uma escolha radical de um entre seus dois “senhores”, i.e., problematiza o que motiva a escolha do tradutor a sanar o seu grande dilema, problematiza o próprio dilema do tradutor em sua prática (Berman 2002[1984]:16).

Esse dilema é, para o pesquisador francês, sobretudo fruto de uma resistência ao outro, que é inerente a toda cultura e que se manifesta radicalmente na tradução. Trata-se, portanto, de uma resistência que os tradutores enfrentam constantemente na sua prática. Do

mesmo modo, trata-se de uma desconfiança do público letrado³⁵ em relação ao texto traduzido, desconfiança esta que acoberta a sacralização do texto “original” (Berman 2002[1984]:16). Por isso, na opinião do autor,

Está na hora de meditar sobre este estatuto reprimido da tradução e sobre o conjunto de “resistências” que ele testemunha. O que poderia ser formulado assim: toda cultura resiste à tradução mesmo que necessite essencialmente dela. A própria *visada* da tradução – abrir no nível da escrita uma certa relação com o Outro, fecundar o Próprio pela mediação do Estrangeiro – choca-se de frente com a estrutura etnocêntrica de qualquer cultura, ou essa espécie de narcisismo que faz com que toda sociedade deseje ser um Todo puro e não misturado. Na tradução, há alguma coisa da violência da mestiçagem (id., grifo do autor).

Nesse sentido, me parece improvável alcançar, na prática, uma visada “pura” da tradução ou, ainda, escolher apenas não fazer uma tradução etnocêntrica. Apesar de se opor a uma atitude predominantemente etnocêntrica, Berman tampouco pressupõe a possibilidade de uma tradução que não seja, em alguma medida, etnocêntrica, uma vez que, em última instância, é impossível se desvincular totalmente de pressupostos ideológicos (nesse caso, constitutivos de uma opção etnocêntrica). Afinal esses pressupostos estão enraizados nas inúmeras culturas, e o tradutor, que está intimamente conectado a sua própria cultura, não escapa a essa condição. Segundo Berman (1997[1985]), a questão problemática dessa forma de traduzir está no fato de que ela

[...] representa o modo segundo o qual uma percentagem esmagadora de traduções tem sido levada a cabo, há séculos e séculos. São as formas que a maioria dos tradutores, dos autores, dos editores, dos críticos, etc., considera as formas normais e normativas da tradução. Muitos consideram-nas inultrapassáveis (p.26).

Berman recorda que essa concepção de tradução se canonizou a partir dos romanos e sua tradução em massa dos textos gregos, que visava à constituição da própria cultura e tinha como modelo de trabalho a anexação (característica da tradução etnocêntrica), i.e., tradução enquanto apropriação do sentido. Esse trabalho foi elaborado teoricamente especialmente no discurso de Cícero e de Horácio. Mais tarde esses princípios tradutórios “pagãos” foram propagados por São Jerônimo, graças a sua tradução da Bíblia. Porém os princípios que São Jerônimo apresenta nas suas reflexões teóricas e técnicas, anexo à tradução da *Vulgata*, remontam, também, a S. Paulo, a sua reflexão sobre a cisão entre o “‘espírito’ que ‘vivifica’ e

³⁵ “Público letrado” poderia ser definido, *grosso modo*, como público conhecedor de idiomas estrangeiros e, portanto, acostumados a ler as obras também no “original”.

a ‘letra’ que ‘mata’”, e, principalmente, ao pensamento grego, em especial a Platão e sua “famosa cisão entre o ‘sensível’ e o ‘inteligível’, entre o ‘corpo’ e a ‘alma’”. Segundo Berman, essa concepção de tradução³⁶, que ainda vigora nos dias atuais, tem suas bases “na grande cisão platônica”:

Aplicada às obras, a cisura platônica consagra um tipo específico de “tradução”, ou seja, a do “sentido” considerado como um ser em si, como uma idealidade pura, como uma “invariante” determinada, que a tradução faz passar de uma língua para a outra deixando de lado a sua forma sensível, o seu “corpo”, ainda que, neste caso, o insignificante seja antes de mais nada o significante. Da mesma forma, todas as línguas são uma(s) pois nelas reina o *logos* e, é isso que, para lá das diferenças entre elas, fundamenta a tradução. Esta deve estabelecer-se na esfera da idealidade e fornecer provas comprovantes da existência desse *logos* puro constitutivo de qualquer língua enquanto tal (p.29).

Assim, a concepção tradutória fundada na cisão platônica nega a multiplicidade das línguas e faz da tradução, *grosso modo*, um paradigma da língua enquanto unidade. É justamente a captação platônica do sentido que Berman reconhece como etnocêntrica e redutora, pois pressupor que o objetivo final da tradução seja captar o sentido do original (e apenas ele) é, por consequência, pressupor separá-lo da letra. Dito de outra forma, ser fiel ao sentido, nesse caso, seria postular uma infidelidade à letra (p.30). Contudo, o pesquisador francês ressalta que ser infiel à letra estrangeira é, necessariamente, uma infidelidade à letra própria (ou letra local), pois

[...] O sentido apreendido é apreendido na língua para a qual se traduz. Para tal, torna-se necessário despojar o sentido de tudo aquilo que não se deixa transferir para essa língua. *A captação do sentido afirma permanentemente a primazia de uma língua.* Para que haja uma anexação, é necessário que o sentido da obra estrangeira se submeta à dita língua de chegada já que a captação não liberta o sentido numa linguagem mais absoluta, mais ideal ou mais “racional”: essa captação encerra-o, pura e simplesmente, numa outra língua, considerada, de facto, como mais absoluta, mais ideal e mais racional. É esta a essência da tradução etnocêntrica; com base no primado do sentido, considera, implicitamente ou não, a sua língua como um ser intocável e superior, que o acto de traduzir não saberia perturbar. Trata-se de introduzir o sentido estrangeiro de forma a que este acabe por se aclimatar e que a obra estrangeira surja como “um fruto” da língua propriamente dita (id., grifos do autor).

Além de adensar as conclusões de Schleiermacher sobre o segundo método do traduzir, a argumentação de Berman reforça como essa postura tradutória causa o apagamento da tradução, que “neste ponto tem de se fazer esquecer” (p.31). A partir dela fica claro que o

³⁶ Berman fala especificamente das traduções evangelizantes, que visavam, a partir do traduzir compulsivo, levar a palavra de Deus a todos os povos. Foi especialmente este modelo de tradução que se caracterizou pela anexação, que ainda hoje se reflete nas concepções de traduções que primam pelo etnocentrismo.

dilema pelo qual passa o tradutor e a tradução em si (ou seja, a própria questão da tradução) vai muito além da mera opção por um determinado modelo. A conclusão a que se chega, a meu ver, é que a questão central da tradução, tanto para Berman quanto para a discussão pretendida neste trabalho, reside na própria compreensão da noção de relação – e nunca é demais lembrar que o pesquisador francês define esta noção de maneira categórica: ela é pôr em relação, ou não é nada.

Para Berman, “questionar a tradução etnocêntrica [...] é procurar situar a parte necessariamente etnocêntrica de qualquer tradução. É situar a parte ocupada pela captação do sentido e pela transformação literária. É demonstrar que essa parte é *secundária*, que o essencial do traduzir se encontra noutro lugar [...] (p.35, grifos do autor). Dessa forma ele demonstra que, mesmo tendo por horizonte uma visada pura da tradução, as relações construídas através do ato tradutório não deixam de ser, em alguma medida, etnocêntricas. A tradução, nesse sentido, expõe, manifesta, torna visível a própria condição de impossibilidade de construção de uma relação não etnocêntrica.

Essa relativização, porém, não significa em hipótese alguma a resignação diante do ato de traduzir apenas como captação de sentido. Ao contrário: Berman afirma a crença na impossibilidade de se separar o sentido da letra, uma vez que, segundo ele, “a partir do momento em que encaramos o acto de traduzir como uma captação de sentido, algo vem negar a evidência e a legitimidade deste processo: a aderência obstinada do sentido à letra” (p.36). Assim, Berman reconhece a dificuldade, ou melhor, o “sofrimento” inerente ao fazer tradutório, porque na tentativa de captação apenas do sentido muitos tradutores, autores e leitores sentem, em alguma medida, essa impossibilidade, o que os leva a “sofrer” como se algo morresse durante essa experiência. É daí que nasce o caráter violento e traidor da tradução (id). Mas também é *na e pela* tradução, no questionamento desse “sofrimento”, que se desvela o fato de

[...] que a letra e o sentido são ao mesmo tempo dissociáveis e indissociáveis. Pouco importa que a dissociação seja filosófica ou teologicamente legitimada já que, na tradução aparece algo de irreduzível à cisura platônica. Mais ainda: *a tradução é um dos lugares em que o platonismo é simultaneamente demonstrado e refutado* (id., grifo do autor).

Contudo, alguns ainda resistem a aceitar esse abalo que a tradução promove no platonismo e, por isso, se voltam contra ela, que é percebida como traidora e impossível ao evidenciar que a letra e o sentido estão ligados (id). Traidora, porém, necessária, do contrário

como ficariam as trocas e as comunicações? De acordo com Berman foi assim que a tradução ganhou, no passado, sua desvalorização,

Como os gregos e os medievais afirmavam, ela é tão necessária como o comércio e as actividades ligadas ao dinheiro; porém, tratam-se sempre, em qualquer lado, de actividades vergonhosas e sem valor. O “tráfico” do sentido ao qual a tradução se entrega é uma operação duvidosa, enganadora e pouco natural (p.37).

O pesquisador conclui que é dessa vinculação histórica da tradução ao dinheiro (e às transações, legais e ilegais, motivadas por ele) que se origina o estatuto “escondido, reprimido e vergonhoso” que essa atividade carrega até hoje – estatuto este que muitos tradutores assumem ainda hoje e que os leva a passar a vida se desculpando e lamentando pelos resultados dos seus trabalhos.

1.2. Uma problematização da noção de visada ética da tradução

Uma visada ética da tradução, portanto, teria como objetivo defender a tradução como abertura ao outro. Já a visada ética especificamente bermaniana, a meu ver, objetiva a defesa da *condição* da tradução como *relação* com o outro. Segundo o pesquisador francês, isso só se torna possível a partir do momento em que são identificadas as deformações típicas que levam a uma tradução etnocêntrica – o que Berman chama de “má tradução”. No entanto, o autor também admite a impossibilidade de uma relação com o outro isenta de traços etnocêntricos.

Nesse contexto, uma analítica da tradução – que auxilia na identificação dos elementos deformadores – ofereceria a possibilidade de que as tendências deformadoras fossem, ao menos, minimizadas durante o ato tradutório. Assim, uma “boa tradução”, nos termos de Berman, seria aquela em que as características etnocêntricas são amenizadas? É possível pressupor que, nesse modo de tradução, ao mesmo tempo em que as chances de se tomar o outro por apropriação são minimizadas, amplia-se a possibilidade de se alcançar uma relação ideal com esse outro (a partir da abertura para um diálogo entre o próprio e o outro, que a analítica instaura). Ou, ao menos, amplia-se a possibilidade de se aproximar de uma relação ideal. Contudo, Berman (1997[1985]) ressalta:

Quando se estuda a deformação que intervém na imagem tradicional da tradução, têm-se a impressão de que a analítica “negativa” apela sem cessar para uma analítica do “bem traduzir”. No entanto, é impossível passar directamente de uma para outra. Se assim procedêssemos, estaríamos apenas a opor às *forças* deformantes uma série de “receitas”,

mais ou menos concretas, que conduziriam a uma “arte de traduzir”, isto é, no fundo uma nova metodologia, não menos normativa e dogmática do que as anteriores [tradicionais]. Ora, é apenas ao ter em conta a perspectiva do acto de traduzir que as receitas anti--deformantes podem ter um sentido, a partir de princípios reguladores *não-metodológicos*. É claro que a analítica da tradução pressupõe em si mesma, uma definição da perspectiva do ato de traduzir, uma vez que é apenas a partir de uma tal definição que as tendências deformantes podem surgir como *tais* (p.56, grifos do autor).

Assim, uma analítica negativa identificaria as tendências deformantes, facilitando a compreensão de uma “má tradução”, mas não apontaria necessariamente para o seu oposto, i.e., uma “boa tradução”. Propor uma analítica positiva nos termos bermanianos “pressupõe (pelo menos) duas coisas: ter-se definido o espaço próprio do jogo da tradução (distinguindo-o do jogo das práticas etnocêntricas), ter-se definido o desígnio puro da tradução, para além das contingências históricas” (p.57). Ao pensar a tradução nesses termos, Berman delimita, para a experiência e para a reflexão sobre tradução, o que ele chama de um espaço da tradução: um espaço dialógico e ético onde se constroem relações.

Nesse espaço, se a tradução se fecha para o outro, ela é nada, uma vez que “ela é, na própria essência, animada pelo *desejo de abrir o Estrangeiro enquanto Estrangeiro ao seu próprio espaço de Língua*” (p.61, grifos do autor). Portanto, para Berman,

[um] acto ético consiste em reconhecer e em receber o Outro enquanto outro. [...] Esta natureza do acto ético está implicitamente contida nas sabedorias gregas e hebraicas, para as quais, sob a figura do Estrangeiro (por exemplo, do pedinte), o homem encontra Deus ou o Divino. Acolher o Outro, o Estrangeiro, em vez de o repelir ou de se procurar dominá-lo, não é um imperativo. Nada nos obriga a isso (p.60).

O pesquisador francês reconhece que decidir-se por esta escolha ética talvez seja o ato mais difícil que exista, no entanto,

[...] uma cultura (no sentido antropológico) só se transforma verdadeiramente numa cultura (no sentido do humanismo de um Goethe, de *Bildung*) se for regida – pelo menos em parte – por esta escolha. Uma cultura pode bem apropriar-se das obras estrangeiras (vimos que é o caso de Roma) sem nunca ter com elas relações dialógicas. Contudo, neste caso, e por mais “civilizada” que seja, faltar-lhe-á sempre o que faz de uma cultura uma *Bildung* (p.61).

Em outras palavras, se o fato de o diálogo com o outro ser uma *escolha* significa, por um lado, que existe a possibilidade de uma cultura optar pela resistência a ele, por outro lado também existe a possibilidade de se identificar nessa mesma cultura algo como uma abertura incondicional ao outro, ao estrangeiro – abertura igualmente resultado de uma escolha. Nesse

sentido, falar de uma possibilidade de escolha é falar também de uma relação ideal, visto a dificuldade de tal ato ético se concretizar plenamente. O horizonte dessa relação ideal – e, portanto, não etnocêntrica – pode ser entendido como componente de uma atitude que tenta alcançar um além da verdade que, platonicamente falando, é metafísico ou pertence a uma *visada metafísica* (Berman, 2002[1984]:22).

Uma *visada metafísica da tradução* é, para Berman, impulsionada pelo desejo de tudo traduzir, como faziam preliminarmente os românticos alemães, por exemplo, sempre à “procura de uma além ‘verdadeiro’ das línguas naturais” (id). No entanto, o problema dessa visada da tradução – que por sua natureza é diferente da visada ética – é que, no descontrolo da pulsão pelo traduzir, do desejo de traduzir, ela acaba por desnaturalizar a língua materna, tornando a língua do outro superior. Como explica Berman, “a pulsão traduzinte coloca sempre outra língua como ontologicamente superior à língua própria” (id). Porém, uma vez que esse desejo seja sublimado e transborde, ele passará a se manifestar como desejo “de estabelecer uma *relação dialógica* entre língua estrangeira e língua própria” (p. 24).

Assim, ao definir os objetivos de uma visada ética da tradução em oposição aos da visada metafísica da tradução, entendo que, para Berman, controlar a pulsão tradutória para que ela não se encaminhe num sentido metafísico do traduzir está relacionado diretamente à escolha *do que* traduzir, *como* traduzir e *por que* traduzir, pois a falta de critérios, nesses termos, durante o processo acabaria promovendo um ato tradutório etnocêntrico. Assim, o tradutor que opta pelo processo que visa à tradução etnocêntrica escolhe textos que, em alguma medida permitam esse processo, até mesmo porque, segundo Berman (1997[1985]), “vastos sectores da escrita só exigem uma transferência de sentido. Qualquer cultura deve saber apropriar-se das produções dos sentidos estrangeiros” (p.34). Por outro lado, um tradutor que opta por uma visada ética, irá escolher textos que abram a possibilidade de que um ideal relacional (agora relativizado) seja atingido após o processo de tradução. Para Berman, esses textos que exigem muito mais do que apenas a captação de sentido, são *as obras*, pois, segundo ele as obras [também] fazem sentido e pretendem a transmissão desse sentido, [porém], nelas, o sentido encontra-se condensado de um modo tão infinito que excede qualquer possibilidade de [simples] captação (id). Conforme o pesquisador,

[...] a única definição de uma obra só se pode fazer em termos de manifestação. Numa obra, é o “mundo” que, sempre de um modo diferente, é manifestado na sua **totalidade**. [...] A manifestação que é a obra assenta sempre numa totalidade. Além disso é manifestação de um original, de um texto que não é só primeiro em relação aos seus derivados translinguísticos, mas primeiro no seu próprio espaço de língua. Independentemente do facto de qualquer obra estar ligada a obras anteriores no

“polisistema” literário, **ela é pura novidade, puro aparecimento** [...]. A perspectiva ética, poética e filosófica da tradução consiste em manifestar na sua língua esta novidade pura, preservando a sua aparência de novidade. E mesmo, como dizia Goethe, em conferir-lhe uma *nova* novidade quando o seu efeito de novidade se esgotou na sua própria área linguística (p. 62, grifo do autor, negritos meus).

Berman também compara *a obra* a um ser carnal, do mesmo modo que o estrangeiro é “tangível na multiplicidade dos seus sinais concretos de estranheza” (id). A obra, para ele, é viva ao nível da língua. Assim,

[...] a perspectiva ética do traduzir, precisamente porque se propõe acolher o Estrangeiro na sua corporeidade carnal, não pode senão ligar-se à *letra* da obra. Se a perspectiva é a fidelidade, é necessário dizer que só existe fidelidade – em todos os domínios – à letra. [Portanto], fidelidade e exatidão reportam-se à literalidade carnal do texto (62-3).

Em suma, a visada ética bermaniana da tradução tem em vista uma abertura para a “re-tradução” das obras, àquelas obras que Berman considera serem fundamentais (no sentido de formação) para cultura ocidental, mas especificamente à cultura francesa contemporânea. Nesse sentido, uma relação ideal bermaniana se refere, em grande medida, a uma relação com a obra ideal, a obra adequada à traduzida de determinada forma, levando em consideração o momento e o espaço no qual se manifestará. Em outras palavras, ele tem a intenção de

[...] reabrir o acesso a obras [á cultura francesa] cujo poder de comoção e interpelação acabara por ser ameaçado ao mesmo tempo por sua ‘glória’ (clareza demais obscurece, brilho demais cansa) e por traduções pertencentes a uma fase da consciência ocidental que não corresponde mais a nossa. Assim, como vimos, nossa visão dos gregos, do Antigo Testamento ou até de Shakespeare é fundamentalmente diferente daquela do Classicismo, do Humanismo ou do Romantismo. Essa vontade de reabrir o acesso aos grandes textos [visando a (trans)formação da cultura] cobre ao mesmo tempo o campo da tradução, da hermenêutica e da filosofia (Berman, 2002[1984]:315-16).

Em suma, essa argumentação dispõe as principais características de uma ética bermaniana da tradução. A propósito, Cardozo (2004) oferece uma leitura sintética e perspicaz desta ética:

Identificamos, no pensamento de Antoine Berman, uma dimensão ética da tradução marcada [...] por dois sentidos fundamentais: um sentido *teleológico*, fundado numa noção de *qualidade* da tradução que, na sua *visada ética da tradução*, define-se, explicitamente, em função da *relação* estabelecida, via tradução, entre a cultura doméstica e a cultura estrangeira – se a relação com o Outro é negada, trata-se de uma *má tradução*, se a relação com o Outro é posta em evidência, trata-se de uma *boa tradução* – e um sentido *dialógico*, representado por uma *visada da tradução* fundada ontologicamente na *relação*, no *diálogo* com o Outro (p.66-7).

Assim, a partir daquilo que Berman oferece ao leitor, no que diz respeito a sua proposta para uma visada ética da tradução, destaco algumas questões que considero importantes. A primeira delas diz respeito à noção de relação: Berman articula uma noção de relação como um movimento de abertura ao outro e, uma vez que tal movimento de abertura não se instaure, ele não representa nada: não constituiria uma relação. Para o autor, a tradução, enquanto “boa tradução”, não deve promover um movimento qualquer de abertura ao outro ou, ainda, um tipo qualquer de relação: ela deve fazê-lo de modo a não se apropriar desse outro. Isso porque, uma vez que se aproprie do outro, obviamente, a tradução não seria um movimento de abertura, mas sim de apagamento, de fechamento ao outro.

Segundo Berman, quando isso acontece, esse movimento não constitui relação: não é nada. Mas será que, nesse caso, não haveria mesmo relação alguma? Nem mesmo uma “má relação” ou uma “má tradução”? Aparentemente, o nada é o espaço que o pesquisador reserva para a tradução etnocêntrica, esvaziando-a assim de valor relacional e/ou dialógico. No entanto, em alguns momentos, Berman admite uma possibilidade etnocêntrica na tradução, mesmo minimizada. Pergunto: nesse caso, o nada – ao qual, em princípio, ele identifica a tradução etnocêntrica – deixaria de ser absoluto para ser o quê? Diante disso, a relação que ele propõe então seria mesmo uma relação idealizada?

Em alguma medida, Berman impõe uma condição – ou, ao menos, uma *condição adequada* – para que a tradução aconteça como relação. Ao mesmo tempo em que impõe tal condição, o pesquisador problematiza a possibilidade de atendê-la de forma ideal. Nesse sentido, é preciso questionar aqui a real possibilidade de se estabelecer uma condição para que a relação aconteça. Afinal, se não for possível impor-lhe uma condição, é preciso discutir em que medida a relação seria incondicional. Será que a relação – ou melhor, esse movimento de abertura, de pôr em relação – poderia estar condicionado a um tipo predeterminado de relação? Será possível que essa condição talvez seja, na verdade, o que abre a possibilidade de se pensar numa relação qualquer?

Esse primeiro questionamento, por sua vez, desloca minha reflexão para uma segunda questão, que diz respeito ao pressuposto do outro, desse outro inerente a toda relação e, portanto, a toda tradução. Assim, se uma relação só poderia acontecer conforme as condições propostas por Berman, a partir de uma abertura ao outro, mas, ao mesmo tempo, sem deixar de apropriar-se deste em alguma medida, como mensurar o grau da possibilidade de se construir uma relação com um outro enquanto Outro³⁷? É possível alcançar esse outro? É

³⁷ Permito-me compreender a expressão Outro enquanto Outro, utilizada por Berman, no sentido de um Outro na sua totalidade, pois, na relação ideal de Berman, a não etnocêntrica, o Próprio não pode se manifestar no Outro

possível anular a presença do próprio em uma relação³⁸? Há algum modo de medir quanto do outro e quanto do próprio permeiam uma tradução/relação? Uma prática etnocêntrica apagaria realmente o outro a ponto de não ser mais possível perceber nessa prática nenhum traço que indique algum tipo de relação? Sendo a relação/tradução “ideal” de Berman um tipo específico de relação, que resultaria numa “boa tradução”, é possível falar então de uma “boa relação”? E a relação constitutiva de um contato etnocêntrico, uma vez que se admita a sua existência, poderia ser chamada de “relação ruim”?

Tomando como base esses questionamentos (que obviamente não pretendo esgotar nem responder aqui integralmente, uma vez que os entendo apenas como horizonte crítico de minha discussão), é possível agora voltar para as duas questões centrais que orientam a argumentação do próximo capítulo: a primeira é a questão da condicionalidade e da incondicionalidade da tradução como relação; a segunda, a questão do pressuposto de um outro metafísico, ambas constitutivas da visada ética da tradução proposta por Berman. Esses temas serão discutidos à luz do conceito derridiano de hospitalidade, especialmente no que diz respeito às discussões que Jacques Derrida promove em torno das questões do estrangeiro e da incondicionalidade do ato de hospitalidade.

enquanto expressão. Esse Outro, portanto, poderia ser considerado idealizado como um outro puro no pensamento bermaniano.

³⁸ Falo aqui da tentativa de evitar uma prática de tradução/relação etnocêntrica, de acordo com a proposta de Berman.

2. UM ATO DE RELAÇÃO E UM ATO DE HOSPITALIDADE

A hospitalidade precede a propriedade.
Jacques Derrida

A questão da hospitalidade permeia por séculos os discursos intelectuais das diversas áreas dos saberes. Por isso, sua concepção permite uma pluralidade de leituras que geram diversos paradigmas e visões de mundo. Apenas como breve rememoração basta nos remetermos à Grécia Antiga, por exemplo, mais pontualmente a Atenas, onde a hospitalidade era a característica mais importante na relação com o estrangeiro. Para os gregos atenienses, ser hospitaleiro era considerado um dever de todo cidadão; este tinha como imperativo de honra receber bem a todo e qualquer estrangeiro, de prestar cuidados, auxílio e hospitalidade como código inviolável de paz. Ao mesmo tempo, apesar de a hospitalidade ser um imperativo ético na Grécia Antiga, o estrangeiro que tinha tantos direitos em Atenas, também tinha deveres, pois não era considerado pelos nativos como cidadão; assim, era incumbido de pagar impostos, e, também, privado de direitos políticos. Desse modo, sem me aprofundar na complexidade que essa questão tem para os Antigos, é possível dizer que o contato com o estrangeiro era regido por uma *lei de hospitalidade*.

Já nos tempos atuais, no discurso de alguns pensadores, a questão da hospitalidade passa a ser, também, colocada *em* questão. Segundo Jacques Derrida, na obra *Adeus a Emmanuel Lévinas* (2004[1997]), esse “novo” ponto de vista começa a se revelar provavelmente a partir da I Guerra Mundial, devido ao surgimento de um grande número de refugiados de todo tipo: “imigrantes com ou sem cidadania, exilados ou deslocados, com ou sem documentos”, sobreviventes do nazismo, enfim, vozes que ecoam por todos os cantos do mundo pedindo por mudança social, geopolítica, jurídico-política, mas sobretudo “conversão ética”. Por esse motivo, o pensador francês reconhece que a necessidade de se colocar *a questão* da hospitalidade *em questão* é urgente, e agrava-se ainda mais

[...] pelos crimes contra a hospitalidade que sofrem os hóspedes e os reféns de nosso tempo, dia após dia, encarcerados ou expulsos, de campo de concentração em campo de retenção, de fronteira em fronteira, perto ou longe de nós. (Sim. Os crimes contra a *hospitalidade*, a distinguir do “delito de hospitalidade”, hoje reatualizado sob essa denominação pelo direito francês, no espírito dos decretos e diretrizes de 1938 e 1945,

para sancionar, incluindo pena de prisão, qualquer um que albergue um estrangeiro em situação ilegal) (Derrida (2004[1997]:91-2).

A partir disso, Derrida desenvolve a sua reflexão sobre a questão da hospitalidade colocando-a em questão na discussão que elabora sobre o conceito de *hospitalidade incondicional*. Desse modo, dentre a pluralidade de leituras voltadas para esse tema, o meu recorte recai sobre esse autor, especialmente na obra *Da hospitalidade* (2007), com vistas a problematizar as questões levantadas no primeiro capítulo deste trabalho.

2.1. *Pas d'hospitalité*: apresentando a questão

Leyla Perrone-Moisés (2007), no ensaio “Entre o perigo e a chance – Propostas de Derrida são convite a atravessar o abismo na corda bamba”, apresenta o conceito derridiano de hospitalidade utilizando como tema principal para a sua discussão a expressão *um perigo e uma chance*, que teria presença relevante, segundo ela, em praticamente todas as questões importantes levantadas por Derrida no seu discurso. Segundo a autora, o pensador afirmava que quando se opta por percorrer um caminho sempre se impõe uma *condição de enfrentamento* de um perigo e uma chance³⁹. Com isso, uma vez aceita essa condição, demonstra-se, de certo modo, confiança e disposição em relação àquilo que está por vir. Nesse sentido, esse enfrentamento é uma atitude que aposta no desconhecido, naquilo que se esconde na parte-escura do caminho. Assumir o risco de percorrer esse trajeto, portanto, significaria dirigir-se ao imprevisível e ao incalculável (p.44-5). Assim, para Perrone-Moisés, ao desenvolver o tema sobre a hospitalidade, Derrida conduz o leitor para a percepção da necessidade de enfrentamento dos perigos e chances que convivem lado a lado nesse tipo de relação (relação de hospitalidade):

A hospitalidade, isto é, a *aceitação do outro* em nossa casa, em nosso país, representa um perigo: o hóspede pode ser um ladrão ou um terrorista. Por outro lado, *a hospitalidade é um imperativo ético* e a chance de uma relação pacífica entre os homens. Mais que isso: a acolhida do outro é a condição da ipseidade, já que não há sujeito sem o reconhecimento do outro. A hospitalidade deve ser incondicional (Perrone-Moisés, 2007:45, grifos meus).

Para Derrida, de acordo com Perrone-Moisés, um ato de hospitalidade é indispensável e fundamental para a constituição do próprio, por questões até mesmo de sobrevivência. Por

³⁹ E assim sucede quando da escolha de “todos os caminhos”, visto que não podemos prever, mas apenas supor o modo como se dará a construção de uma trajetória.

outro lado, entendo que é também uma situação de risco, pois dependendo de quem seja o outro, o resultado da abertura pode ser extremamente perigoso e até devastador. Existindo a possibilidade de perigo, nasce naquele que hospeda a sensação de medo em relação ao hóspede, o que gera, por consequência, um início de relação permeado pela hostilidade, visto que o hóspede pode ser também o inimigo, aquele que vem para causar um “estrago” na casa que lhe dá abrigo⁴⁰. Devido a essa situação, hospedar um outro naturalmente acaba por instituir algumas condições, como por exemplo, a identificação desse outro através de um inquérito instaurado a partir do medo: Qual o seu nome? De onde e por que vem? Para onde vai? Quais são os seus interesses? E com isso permite-se ou não a entrada deste outro. Em outras palavras, Derrida trata dessa abertura como as *boas-vindas* que se dá no limiar desse primeiro contato com o hóspede:

[...] para ter a audácia de dizer boas-vindas, insinua-se talvez que se está na própria casa, que se sabe o que isto quer dizer, estar em casa, e que em casa se recebe, convida ou oferece hospitalidade, apropriando-se assim de um lugar para *acolher* o outro, ou pior ainda, *acolhendo* aí o outro para apropriar-se de um lugar e falar então a linguagem da hospitalidade – e seguramente, não tenho essa pretensão, não mais do que qualquer um, porém a preocupação de uma tal usurpação já me inquieta (Derrida, (2004[1997]:33-4, grifos do autor).

Trata-se, por assim dizer, de uma *violência*, pois o outro lado da hospitalidade, a hostilidade, é antes de tudo uma manifestação de agressividade. O inquérito inicial com a intenção de comprovar o *direito* do outro de ser hóspede é exemplar de um comportamento hostil, um ato agressivo e, por fim, uma atitude de violência para com o estrangeiro. Esse inquérito também tende a ser inútil se a intenção primeira de efetuar-lo for a de revelar o outro ou apreender sobre o outro. O que se revela a partir dele é, certamente, apenas a sua própria condição violenta. Para melhor explicitar esse pensamento, Derrida faz uma analogia com a maiêutica,

[ela] não me ensina nada. Ela não me revela nada. Ela desvela apenas o que já sou capaz de saber *eu mesmo* [...], de poder saber de *mim mesmo*, neste lugar em que o *mesmo* [...] reúne *em si mesmo* poder e saber, e como o *mesmo*, o mesmo de *ser capaz de* na propriedade de seu próprio, em sua essencialidade mesmo. E talvez, se anuncie assim uma certa interpretação apropriante [...], talvez mesmo uma política da hospitalidade, uma política do *poder* quanto ao hóspede, quer seja ele o que acolhe (host) ou o acolhido (guest). Poder do hospedeiro *sobre* o hóspede (p.35, grifos do autor).

⁴⁰ Cf. (DERRIDA, 2003:41). Os termos hospitalidade, hostilidade e hóspede derivam do mesmo termo latino *hostis*, que representa tanto o estrangeiro como o inimigo. Daí essa dualidade, mas não numa lógica que coloque estes termos em contradição e sim em aporia.

Do inquérito inicial, conluo, começam a se delinear ou, melhor dizendo, a se revelar as condições (que têm como base a soberania do “eu”) para que se estabeleça a hospitalidade. Essas condições remetem ao perigo da situação e vão *de* e *ao* encontro da proposta ideal de hospitalidade que Derrida defenderá: a *hospitalidade incondicional*. *De encontro* a esta proposta porque se as respostas ao inquérito não satisfizerem o hospedeiro, este não abrirá a sua casa e, portanto, será negada a hospitalidade. *Ao encontro* desta proposta, porque satisfeito o desejo de reconhecimento do outro pelo próprio (mesmo um reconhecimento aparente), a hospitalidade será oferecida. Ainda assim condicionada. Assim, como ficaria uma proposta que se encaminha na direção de uma incondicionalidade?

Essa afirmação de Derrida incomoda: ‘Deve-se dar ao outro’, diz ele, ‘a permissão de fazer a revolução em nossa casa’. ‘Como assim?’, diz o bom senso. ‘A hospitalidade tem limites!’ Não, responde Derrida. ‘Se há hospitalidade, só pode ser incondicional. Não há hospitalidade condicional: se coloco condições ao outro que vem, ao que chega, não posso mais falar de hospitalidade. Mas, se a hospitalidade não pode ser incondicional, é preciso dizer, ao mesmo tempo, que uma hospitalidade incondicional é impossível, é o próprio impossível’ (Perrone-Moisés (2007:45).

Por esse viés da reflexão derridiana, pressuponho que Antoine Berman – ao propor uma relação que se instaure a partir de um movimento de abertura ao outro que, ao mesmo tempo, não acate uma interferência do próprio –, em alguma medida, tal qual Derrida defende a ideia de que ao outro seja oferecido abrigo (no espaço do próprio) sem quaisquer limitações. Ou seja, posso compreender que Berman, de certo modo, compartilha da ideia de Derrida de que não se deve impor condições ao que vem de fora, i.e., não se deve impor condições para que o estrangeiro entre, pois a abertura ao outro é um *dever* do próprio, para que possa, assim, haver relação. Berman – repito – afirma que se não for assim não há uma relação e, conseqüentemente, não há uma tradução (como relação): não há nada. Seria então a relação bermaniana uma proposta de relação incondicional?

Ao analisar a relação bermaniana nos termos de uma incondicionalidade, esbarro na exposição que fiz das reflexões desse autor no capítulo anterior. No referido capítulo, identifica-se um tipo específico de relação ao qual Berman condiciona a tradução. Esse tipo de relação, segundo o pesquisador francês, é o que determina uma *tradução adequada*, é aquele que não sofre “muita” interferência etnocêntrica, ou seja, é aquele tipo de relação no qual o outro precisa ter evidência; portanto, nessa relação o outro não sofreria um apagamento em prol do próprio. Assim, percebo, ao traçar um paralelo entre a noção derridiana de hospitalidade e a noção bermaniana de relação, que em Berman é a visada ética da tradução

que aponta a uma possível incondicionalidade da relação, visto que o próprio *deve* oferecer abertura ao outro para que, dessa forma, haja condição de não apropriação e a relação possa se construir. Portanto, a condição bermaniana de relação não tem como base a soberania do próprio, ao contrário, o que ele quer propor é justamente que o ato tradutório vá de encontro a essa posição. Nesse sentido, se Derrida afirma que havendo condição não há hospitalidade, pois esta deve ser incondicional, então, nesses termos, pode-se traduzir que, quando Berman postula uma incondicionalidade da relação, mas impõe uma condição para que ela aconteça, estaria, ao mesmo tempo, apontando para a impossibilidade da relação.

O fato é que, enquanto Derrida afirma a questão da incondicionalidade ao negar a condicionalidade, Berman postula uma incondicionalidade, mas termina por impor uma condição. Pode-se dizer, então, que na reflexão bermaniana há praticamente o mesmo paradoxo a ser resolvido, como sugere Perrone-Moisés para a questão da hospitalidade derridiana, na prática da tradução/relação:

Como resolver, na prática, esse paradoxo? Trata-se de considerar o impossível como ‘talvez possível’, de ter a hospitalidade absoluta [incondicional] como meta a ser buscada apesar de tudo e, nesse sentido, o ‘impossível’ passa a ser condição do ‘possível’. O impossível é a chance do possível, aquilo que mantém aberta a possibilidade (Perrone-Moisés, 2007:45).

Quando Berman admite a impossibilidade de uma tradução totalmente não etnocêntrica, ou não apropriadora, ao dizer que questionar esse tipo de prática “não é afirmar que a tradução não contém nenhum elemento etnocêntrico [...]” (Berman, 1997[1985]:34), ele pode estar admitindo também a impossibilidade da *tradução como relação pura*, considerando o ideal de relação constitutivo da sua visada ética. Nesse sentido, Berman me permite colocar em questão a possibilidade de existência de uma tradução, uma vez que, não acontecendo uma relação nos termos propostos por ele, a tradução não será nada. Assim, não haveria tradução, mas se relativizo a questão: caso eu assuma a condição bermaniana de relação, posso considerar que a tradução é sempre uma não relação ou uma má tradução; e, ainda, considerando que uma má tradução ou uma não tradução são, assim mesmo, tipos de relação, concluo que elas são, portanto, tipos de tradução. Desse modo, seria a tradução incondicionalmente uma relação? Ou, então, para finalizar essa articulação, posso entender que a relação incondicional postulada por Berman deva ser buscada como meta, para que se abra na impossibilidade a possibilidade de uma relação isenta de apropriação do outro pelo

próprio? Só assim seria possível pensar numa possibilidade de tradução adequada, ou mesmo numa possibilidade de tradução nos termos bermanianos.

À diferença da reflexão de Berman, o ideal de incondicionalidade de Derrida não parece colocar como pauta principal a questão: apropriar-se ou não do outro. Porque, para Derrida, no meu entender, esse fato – o de acontecer um certo grau de apropriação em toda relação – é instituído, é inevitável, ou melhor, é condição *de e para* relação. Assim, a lei de apropriação descrita por Berman perde aqui sua força para impedir uma relação. A questão da incondicionalidade derridiana prevê como princípio fundamental um enfrentamento de ambas as partes de uma relação, “como se o estrangeiro fosse [...] aquele que coloca a questão ou aquele a quem se endereça a primeira questão. [...] Mas também aquele que, ao colocar a primeira questão, me questiona” (Derrida, 2003:05). Assim, a violência através desse tipo de inquérito atinge também aquele que o inicia, i.e, ela é parte inerente dessa relação, de toda relação com um outro. No ensaio “Fidelidade a mais de *um*: merecer herdar onde a genealogia falta” (2005[1998]), Derrida define esse movimento em outros termos:

[...] Se queremos a todo preço nos guardar, por um bom método⁴¹, contra a regressão infinita, a armadilha, o espelho, devemos tudo transformar em sistema de segurança calculável: mais nada acontecerá [...]. Nem ninguém. Para que alguma coisa chegue [...], e alguém, é preciso aceitar os riscos e os perigos, mesmo se devemos ainda negociar, calcular, contar com o incalculável. É preciso correr os maiores riscos para que alguma coisa ocorra e que alguém chegue [...]. Eis muitos “é preciso”, entendendo-os bem, com alguma impaciência. Mas é preciso apagar a letra para recusar recebê-los? Duvido. Então talvez seja preciso melhor confessá-los, esse “é preciso”, e procurar pensá-los até a vertigem da sua origem (p.195).

Portanto, o enfrentamento, que acontece nesse movimento em via de mão dupla, incorpora, além de algum grau de apropriação/violência, a necessidade de convivência com o outro que chega, com disposição para aceitar os perigos que essa relação oferece, com disposição para aceitar o estranho. Nota-se, também, que o inquérito, o qual entendi inicialmente como apenas condição de abertura ou não para um estrangeiro, é, também, condição de hospitalidade, pois ele é parte do processo de construção da relação. Assim, é possível pressupor que a relação de hospitalidade proposta por Derrida diz respeito a um *por vir* que se constrói a partir da disposição em se dar ouvidos ao outro, durante o diálogo que a constitui, mais do que apenas a instaura, e, portanto, pressupõe uma responsabilidade para com o outro: ao invés de apenas questioná-lo é preciso também respondê-lo. Por esse viés, não há como prever que tipo de relação se construirá *a partir desse e nesse* convívio. Assim, é

⁴¹ Penso aqui na tradução de acordo com a articulação de Schleiermacher.

preciso deixar a relação acontecer livremente na imprevisibilidade do seu processo, e conviver com a violência que a constitui. O pensador dá um passo a mais na sua reflexão quando diz que:

[...] a hospitalidade absoluta [incondicional] exige que eu abra a minha casa [...] *ao outro absoluto, desconhecido, anônimo*, que eu lhe ceda lugar, que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele, *sem exigir dele nem reciprocidade* (a entrada num *pacto*), *nem mesmo o seu nome* (Derrida, 2003:23,25, grifo meu).

Berman, por outro lado, parece propor um tipo de pacto com o outro ao colocar uma condição para a relação. Ele, aparentemente, instaura um pacto, para a existência dessa relação, quando impõe a condição de que o próprio não tomará o outro por apropriação. Desse modo, se supõe a possibilidade de o outro entrar no espaço que lhe é oferecido, se entregar de modo a enriquecer esse espaço (em troca da hospitalidade recebida), e se acomodar como se estivesse totalmente à vontade nesse lugar que não é o seu, mas onde poderá agir de acordo com suas próprias leis. Seria esse ato receber o outro absolutamente? Então, entendo que o pacto que Berman tenta estabelecer é com o próprio que, por sua vez, não se pode esquecer, é regido pela lei da apropriação. Assim, ao permitir que um outro atue com suas próprias leis numa casa que não é sua, permite-se, também, um abalo nas leis do lugar, um deslocamento nas leis do próprio para atender ao outro. Seria possível dizer então que, nesse contexto, o estrangeiro colocaria as leis do próprio em questão?

2.2 A questão do estrangeiro

Derrida inicia sua reflexão sobre a hospitalidade colocando o estrangeiro em questão:

A questão do estrangeiro não seria uma questão de estrangeiro? Vinda do estrangeiro? [...] antes de ser uma questão a ser tratada, antes de designar um conceito, um tema, a questão do estrangeiro é uma questão *de* estrangeiro, uma questão vinda *do* estrangeiro, e uma questão ao estrangeiro, dirigida *ao* estrangeiro. Como se o estrangeiro fosse, primeiramente, *aquele que* coloca a questão ou *aquele a quem* se endereça a primeira questão. [...] Mas também aquele que, ao colocar a primeira questão, me questiona (Derrida, 2003:05, grifos do autor).

Desse modo, o filósofo oferece um determinado movimento de relação com o estrangeiro. Um movimento que é circular e realizado por um questionador e um questionado; movimento de perguntas e respostas, o qual requer, obviamente, reciprocidade. Da maneira como o pensador apresenta a questão é possível dizer que, sendo esse um movimento que se

desenvolve a partir do diálogo, ele é, por sua vez, um movimento pertencente ao âmbito de uma relação dialógica. Assim, nota-se um indício similar ao movimento proposto pela reflexão de Berman, quando o pesquisador francês fala sobre o seu conceito de relação dialógica. Essa relação surge, segundo Berman, a partir do transbordamento do desejo de se apropriar do estrangeiro numa totalidade, quando, então, se abre a possibilidade do próprio dar ouvidos ao outro e instaurar, assim, um diálogo que possibilite o início dessa relação. A característica da proposta bermaniana é, portanto, a de uma relação que se abre ao “Outro enquanto outro”. Considerando, ainda, a possibilidade de sublimação do desejo inicial de apropriação total do outro, com o propósito de uma visada ética, é possível concluir que assim se está construindo um tipo de relação capaz de identificar, perceber e alcançar o outro dentro de uma perspectiva de relação ideal.

Nesse caso, apresenta-se uma diferença nos dois conceitos de relação, pois Derrida prevê a reciprocidade no diálogo e Berman, por sua vez, ao tentar negar a interferência do próprio, estaria colocando em questão, inclusive, a possibilidade de um diálogo. Mas, a despeito dessas peculiaridades, ambos os conceitos de diálogo afastam-no das referências platônicas que, *grosso modo*, visam buscar a verdade que é a verdade do próprio, e apenas dele, como visto na crítica que Derrida fez à maiêutica.

A partir da proposta de relação dialógica derridiana, também se apreende um segundo movimento que se aplica ao primeiro e que se caracteriza pela condição do enfrentamento. O termo enfrentamento é utilizado pelo autor, também, no sentido de *encarar e aceitar* aquilo que está por vir, bem como no sentido de *ataque e defesa* – pois, segundo entendo, é no instaurar de uma relação que se desvela a necessidade de convivência com as chances e, também, com os perigos que estão por vir durante uma relação. A convivência (permeada por um inquérito, portanto pela violência), por sua vez, confirma a possibilidade de um ato de hospitalidade ou de uma relação de hospitalidade.

Assim, em alguma medida, dentro dos parâmetros bermanianos, quando o pesquisador francês fala que a sua opção tradutória é pelas “grandes obras”, a partir de critérios pré-estabelecidos para essa escolha, ele está, em alguma medida, anunciando também um tipo de inquérito, mas que, nesse caso, visa dar ou não abertura ao estrangeiro, porém não a qualquer estrangeiro. Berman, conforme entendo, tem a intenção de que o ato tradutório e a tradução possam contribuir de maneira significativa para a formação e para o aprimoramento da cultura e da língua francesa, através de determinadas obras, que se prestem a essa função formadora, tal como foi na Alemanha romântica.

Para além disso, é importante ressaltar, que ao abrir as portas do próprio para o estrangeiro, de certo modo, no caso específico do espaço bermaniano, a tradução estaria promovendo uma transformação nos critérios de hospitalidade inerentes “à casa do próprio”. Pois os critérios dessa casa, nesse contexto especificamente (francês), regem o apagamento do estrangeiro. Assim, esses critérios constituem uma lei que pode ser denominada de lei etnocêntrica. Ou, fazendo referência ao tema da hospitalidade, seria uma lei de hospitalidade. Desse modo, colocando as leis do próprio em questão, o hóspede está colocando o hospedeiro em questão. A partir disso, posso dizer que mesmo que se saiba quem é o estrangeiro (no caso, a obra), qual o seu nome e de onde vem, mesmo ele parecendo não ser mais um desconhecido, ele ainda assim estará colocando o próprio em questão; e, ao mesmo tempo, estará contribuindo, segundo Berman, positivamente com o próprio. Derrida percebe esse lado positivo/negativo do desconhecido da seguinte maneira: “‘Desconhecido’ nada diz do limite negativo de um conhecimento. Esse não-saber é o elemento da amizade ou da hospitalidade para transcendência do estrangeiro, a distância infinita do outro” (Derrida, 2004[1997]:23).

Por isso, de acordo com a reflexão de Derrida, uma característica pertinente à questão do estrangeiro é a de ser um “parricida”. Pois, após ser reconhecido pelo próprio, o estrangeiro passa a ser aceito como se fosse da família, adentra a casa do pai/próprio e, uma vez ali, contestará inevitavelmente o “dono do lugar”, as normas e os costumes do espaço que passará a compartilhar: é “como se o Estrangeiro [o Outro] devesse começar contestando a autoridade do chefe, do pai, do chefe da família, do ‘dono do lugar’, do poder de hospitalidade [como se devesse] estabelecer que o não-ser é, sob qualquer consideração [...]” (Derrida, 2003:07). Segundo Derrida, a partir da sua leitura do texto platônico *O sofista*, o estrangeiro sendo um parricida “é, também, aquele “que sacode o dogmatismo ameaçador do *logos* paterno: o ser que é e o não-ser que não é” (id).

O texto platônico em questão trata do diálogo entre os personagens Estrangeiro e Teeteto (cidadão ateniense), que tentam através da maiêutica, aplicada pelo primeiro, definir em qual gênero ou gêneros se classificariam os sofistas. Eles fazem isso pelo ponto de vista da cultura de cada um deles (cultura estrangeira e cultura doméstica, respectivamente), com intuito de avaliar as diferenças entre essas culturas. O Estrangeiro, embora seja ele aparentemente o mais velho e, portanto (numa característica sofista), quem “ensina” o nativo ateniense, coloca-se em postura de submissão, reverenciando a generosidade grega que o hospeda e acolhe, quando diz temer não estar à altura de tamanha soberania filosófica (faz referência a Sócrates), e por isso, talvez, não seja digno de sustentar um diálogo *adequado*. Ele é visto inclusive com desconfiança por Sócrates, que teme que ele seja o deus da

hospitalidade disfarçado, somente para testar o grau de orgulho e equidade dos homens (seria, então, a hospitalidade dos gregos apenas de aparências, visando a agradar os deuses?). Porém, num determinado momento do diálogo, o Estrangeiro convence Teeteto de que a imitação pode produzir uma imagem ilusória, que ela apenas aparente ser algo que na verdade não é. Não cabe neste trabalho, neste momento, uma discussão sobre os detalhes sobre o mimetismo grego, mas o fato é que, naquele momento do diálogo, o Estrangeiro põe em questão a verdade, o próprio conceito de verdade, estabelecida no local que está lhe hospedando, ou seja, conceito de verdade estabelecido pelo próprio (Platão, 2003). O Estrangeiro, então, solicita milhões de desculpas por sua revelação e pede para não ser tomado por parricida:

É que semelhante proposição se atreve a afirmar a existência do não-ser, sem o que o falso também não existiria. Parmênides, o grande, meu filho, desde o nosso tempo de criança e enquanto viveu protestou contra essa doutrina, repetindo sempre, tanto em prosa corrente como o verso: “Nunca, disse ele, chegarás a entender que o não-ser possa ser. A alma conserva afastada de tais reflexões” (Platão, 2003:47).

Desse modo, quando o Estrangeiro pôs em questão a verdade estabelecida pelo próprio, mostrando o lado oposto dela, mas não contraditório a ela, mostrou aquilo que, na *visão* dos cidadãos locais, ela não é. Com isso, o Estrangeiro questiona e abala as leis do local. Portanto, comete um ato de violência para com o hospedeiro (o próprio); o estrangeiro se mostra, como diz Derrida, como um “parricida”. “Como todo parricídio, este acontece em família: um estrangeiro só pode ser parricida se estiver de alguma forma em família” (Derrida, 2003:07), ou seja, o estrangeiro será parricida se for aceito como hóspede, se ele for reconhecido como estrangeiro, no sentido de ter um nome, um endereço etc. O estrangeiro, então, cometerá uma violência enquanto “parricida”, quando colocar o próprio/o hóspede em questão, mas fará isso após ter sido também colocado em questão pelo hospedeiro, ao pedir-lhe abrigo, após ter acatado as condições pré-estabelecidas *da e para a* hospitalidade do local, que abriu suas portas a ele enquanto estrangeiro.

Porém, se penso no modelo ateniense da ética da hospitalidade, posso argumentar que o estrangeiro sempre irá abalar, de algum modo, a verdade do local que o acolhe. Ele sempre estará na condição de hóspede, de outro acolhido, visto que para os gregos a hospitalidade é um imperativo de paz entre o eu e o outro (imperativo legado para a humanidade). Portanto, sendo a relação com o outro a condição de ipseidade, a hospitalidade vai sempre acontecer em alguma medida. E essa relação, portanto, será sempre violenta.

Por outro lado, “o estrangeiro devendo ser acolhido no espaço do próprio, revela o seu direito à hospitalidade” (p.11). Assim, quando Derrida trata da hospitalidade como um imperativo e diz que não pode haver condições para a existência da mesma, pressupõe-se que se trata de não ter condições para que ela seja *instaurada*. Nesse sentido, o processo de construção de uma *relação de hospitalidade* é uma outra questão.

Retomando um passo atrás na minha argumentação, é fato que a condição do contestar é inevitável a partir *da* e *na* relação de hospitalidade derridiana, principalmente porque aquele que vem de fora é um estranho: ele desconhece o contexto que envolve aquele espaço e, por esse motivo, de algum modo, precisa tentar se adaptar às regras do abrigo que lhe está sendo oferecido. A contestação é inevitável, também, porque a hospitalidade, enquanto imperativo, é de direito para o estrangeiro. E nesse processo infundável, que faz parte do enfrentamento indispensável para se construir uma relação, as regras do espaço do próprio serão sempre colocadas em questão. É quando, segundo Derrida, os valores instituídos naquele ambiente podem vir à tona de modo a expor suas possíveis aporias – visto que o hóspede percebe a verdade, cultivada no ambiente que não é o seu, por uma outra perspectiva, aquela do distanciamento, de quem observa de fora da situação. Pode-se dizer que o olhar do estrangeiro é um olhar crítico. Isso acarreta quase que naturalmente um conflito ou uma crise entre hospedeiro e hóspede. Pois, como apresentei no caso de *O Sofista*, o Estrangeiro não quer se ver parricida, ele se desculpa por levantar a questão; segundo Derrida, “ele se previne de ser parricida por denegação. Ele não cuidaria de se defender se sentisse, no fundo, que na verdade ele é parricida [...]” (p.07). Portanto, ele vê a verdade do local quase que inconscientemente e, quando a coloca em questão, se coloca ao mesmo tempo em questão (id). Nesse sentido, ele, o estrangeiro, transforma para além do próprio, ele transforma, também, a si-mesmo.

É por isso que através de um *esforço* para manter essa relação – através de um enfrentamento das chances e perigos que ela poderá oferecer – ambos, hospedeiro e hóspede, deverão criar um espaço comum para possibilitar uma convivência, porque ambos na relação modificam um ao outro e a si-mesmos. Espaço onde se realizará uma relação de hospitalidade. Ou, simplesmente, onde se construirá uma relação. Ou, ainda, onde se dá a relação entre o outro e o próprio. Um espaço comum que pode ser considerado um espaço relacional que se funda a partir de um *esforço relacional*⁴². Esse esforço, aos poucos,

⁴² Cf. (CARDOZO, 2007, p.9, 13), que institui o termo *esforço relacional* “como esforço de *abertura ao outro*, em oposição à idealização de um esforço que tem em vista alcançar o *Outro* [...] se instaura na tensão entre [...] duas disposições: entre um desejo de complemento e o desafio transbordante da abertura.”

acomoda num espaço comum hóspede e hospedeiro, como bem traduz Dufourmantelle (2003):

Quando entramos num lugar desconhecido, a emoção sentida é quase sempre a de uma indefinível inquietude. Depois começa o lento trabalho de familiarização com o desconhecido, e pouco a pouco o mal-estar se interrompe. Uma nova familiaridade se segue ao susto provocado em nós pela irrupção de “um outro” (p.28).

Já a relação dialógica idealizada por Berman não parece pôr centralmente em discussão o conflito, o enfrentamento que acontece inevitavelmente durante a construção de uma relação. Desse modo, o esforço da relação bermaniana parece acontecer apenas no limiar, no momento da escolha, mantendo vivo o dilema do tradutor. Aparentemente, não há um movimento de reciprocidade na proposta de relação bermaniana, no sentido de o próprio vir a sofrer o questionamento imposto pelo outro (ao menos nesse nível ideal). Berman, como se viu no capítulo 1, fala de uma espécie de acréscimo qualitativo do outro em relação ao próprio, um agregar valores, num sentido de formação linguística, cultural e humanística – o que me parece, em alguma medida, um gesto de apropriação. Porém, ele não coloca em discussão, ao menos de modo explícito, a possibilidade de o próprio, para além de suprir aquilo que lhe falta, transformar-se e modificar-se no sentido de rever seus próprios valores, após ter as suas verdades colocadas à prova (falo da visada ética da tradução). Segundo o movimento derridiano, somente ao rever os próprios valores, é que o próprio, para além de revelar e aprender com o outro, aprende consigo mesmo ao desencadear um reconhecimento do si-próprio. Derrida (2004[1997]) fala, a partir de Lévinas, que “o acolhimento do ensinamento dá e recebe outra coisa, mais do que eu e mais que uma outra coisa” (p.35). Pode-se falar, então, que o verdadeiro aprendizado está naquilo que excede o outro e o próprio. Nesse sentido, pode ser possível identificar essa mesma ideia em Berman, na dimensão ética do seu discurso. Porém, fora do conceito de visada ética, essa ideia se insinua, talvez, na visada da tradução proposta por ele; portanto, num sentido dialógico do discurso desse autor⁴³, principalmente se penso numa mudança, a partir da escolha de um modo de traduzir não etnocêntrico, que altere a maneira do povo francês acolher o estrangeiro, que altere as leis francesas que tratam dessa questão.

Márcio Costa (2000), no ensaio “A ontologia e a relação com o outro”, ao fazer uma leitura do pensamento de Emmanuel Lévinas sobre a questão da alteridade, diz que há uma série de modalidades que não caberiam no diálogo; na relação com o outro:

⁴³ Ver citação de Cardozo (2004) no final do capítulo 1.

[...] não se trata de encadeamento com o outro “eu”; não se trata de compreensão do outro; não se trata de comunhão com o outro; justamente porque todas essas modalidades destruiriam a alteridade do outro e o reduziriam a um alter-ego subsumido no si-mesmo (2000: 88).

A partir disso, percebo que, se na relação bermaniana o propósito fosse realmente o de alcançar o “Outro enquanto outro”, como fala o autor, procurando evitar qualquer gesto de apropriação por parte do próprio – acreditando assim, na possibilidade de uma compreensão total desse outro e também de comunhão total com esse outro –, não se estaria contando com a possibilidade de o próprio estar agindo através dos sistemas de deformação de modo inconsciente e, dessa forma, projetar no outro o si-próprio. Se assim fosse, o próprio estaria agindo de forma contrária ao seu projeto, apropriando-se do outro na tentativa e na crença de não fazê-lo. Talvez por isso eu tenha reconhecido um gesto de apropriação na proposta de Berman. Em seu artigo “Sobre a Interpretação e Ascetismo”, Rosemary Arrojo (1993) faz uma leitura nesse sentido, elaborando-a por um viés psicanalítico:

[...] o inconsciente “não é simplesmente, *aquilo que deve ser lido*, mas, também e, talvez principalmente, *aquilo que lê*, ou seja, aquilo que lê no que está sendo lido” [...] A situação dialógica em que o inconsciente inevitavelmente fala e lê nos traz uma outra formulação famosa de Lacan: “o inconsciente é o discurso do outro”. [...] Nesse diálogo, o analisando passa a atribuir ao analista o papel de uma “testemunha” às suas revelações, o papel do “outro”, cuja existência é invocada pela mediação da fala. Nesse papel, tudo o que o analista diz – suas resposta e suas reações – e que produz um “efeito” no analisando é precisamente o inconsciente do analisando, ou seja, “o discurso do outro”. A produção desse efeito que se dá na relação transferencial, que passa a se confundir com a própria interpretação e que se estabelece entre sujeitos sempre portadores de um inconsciente, não pode isentar nem mesmo aquele que se encontra na posição de autoridade e de analista (Arrojo, 1993:102-03, grifos da autora).

Berman, a meu ver, chega a reconhecer essa situação ao falar do cuidado que se precisa ter ao pensar um ato tradutório não etnocêntrico, uma vez que um modo de traduzir totalmente não etnocêntrico também poderia, em alguma medida, resultar numa tradução etnocêntrica (Berman, 2002:18). E não é à toa que ele propõe um rigoroso sistema analítico, no sentido cartesiano e psicanalítico, capaz de identificar os sistemas de deformação inerentes ao próprio. Porém, é a própria proposta de análise bermaniana que, ao anunciar a possibilidade de identificação das tendências deformantes inerentes ao próprio – com a finalidade de não violentar o outro –, anuncia também uma possibilidade de se alcançar o

outro na sua totalidade. E dessa forma, a alteridade do outro poderia ser destruída – como vimos na citação de Costa (2000, p.88), “essas modalidades destruiriam a alteridade do outro” – e é justamente isso que a visada ética da tradução, elaborada por Berman, a meu ver, pretenderia evitar.

Nesse caso, me ocorre a necessidade de um certo cuidado até mesmo para se falar em relação e diálogo, pois entendemos que estes por si só dependem da existência de duas partes (o próprio e o outro), e as partes só têm condição de existência uma devido à outra, partindo do princípio da condição de ipseidade. Por isso, uma parte precisa necessariamente de alguma maneira acolher a outra, pois uma vez que se comprometa a existência de uma das partes, aniquila-se a outra por consequência: “[...] a acolhida do outro é a condição da ipseidade, já que não há sujeito sem o reconhecimento do outro” (Perrone-Moisés, 2007: 44-5). Ou seja, independentemente do grau de apropriação que acontecerá entre as partes envolvidas em uma relação, se pensarmos na condição de ipseidade elaborada por Derrida (na leitura de Perrone-Moisés), uma relação entre o próprio e o outro em alguma medida sempre deve acontecer. Independentemente das condições. Tal qual a hospitalidade.

Nesse sentido, também há necessidade de se tomar cuidado também ao falar em relação dialógica, no sentido de diálogo entre duas partes, como eu vinha elaborando até aqui, porque parece sempre surgir um terceiro componente entre o próprio e o outro. Esse terceiro, neste trabalho, ora é a relação, ora é a hospitalidade. Hillis Miller (1995[1990]), no ensaio “O crítico como hospedeiro”, traduz minha leitura ao falar da relação entre a leitura “unívoca” e a “desconstrutivista” de um texto. Segundo ele,

A relação é um triângulo, não uma oposição polar. Sempre há um terceiro com quem os dois [por exemplo, hóspede e hospedeiro] estão relacionados, algo anterior a eles ou que se encontra entre eles, que eles dividem, consomem ou trocam, e através do qual eles se encontram. A relação em questão é sempre, de fato, uma cadeia. Ela é uma estranha espécie de cadeia, sem começo nem fim, uma cadeia na qual nenhum elemento dominante (origem, objetivo, ou princípio subjacente) pode ser identificado. Em tal cadeia, há sempre alguma coisa anterior ou posterior à qual todo elo se refere e que mantém a série aberta. A relação entre dois elementos contíguos quaisquer nessa cadeia é uma estranha oposição que é, ao mesmo tempo, de íntima afinidade e inimizade. *Ela não pode ser abarcada pela lógica comum de oposição polar.* Não está aberta à síntese dialética (p.19, grifo meu).

A partir disso, quando retomo a epígrafe desse capítulo, “A hospitalidade precede a propriedade”, encontro aí o terceiro elemento da relação hóspede/hospedeiro, que é a própria hospitalidade. Ela, num sentido incondicional, vem antes da propriedade, ela é o que deve ser levado em consideração antes mesmo de se considerar o próprio espaço, ou o espaço do

próprio. Porém, num sentido condicional, ela vem depois e nesse caso é amiga e inimiga, porque recebe, mas seleciona; impõe condições. Essas condições, por sua vez, podem ser negociadas, revistas, para receber ainda outros e tentar manter a incondicionalidade como tal, sendo assim é um processo em eterna continuidade. Nesse sentido, se (re)leio Berman e penso na tradução enquanto relação, supondo que seja ela uma relação incondicional, e reconheço esse conceito no mesmo discurso da hospitalidade, vejo que não faz nenhum sentido falar em dilema para o tradutor.

Após adiantar um pouco minha reflexão, quero voltar e retomar a citação de Derrida sobre a questão *de* estrangeiro, inserida no início deste item. Pois, após a problematização da questão da relação dialógica (agora pelo novo ponto de vista) e a posição do outro nessa relação, preciso ainda, a partir do conceito derridiano de hospitalidade, concluir que: quem chega é o estrangeiro, mas o hospedeiro também é estrangeiro, pelo ponto de vista daquele que vem de fora, daquele que vem para o estrangeiro. A partir disso Derrida questiona o que é, então, ser estrangeiro:

[...] Quem é estrangeiro? [...] Nós havíamos apenas sublinhado que, se devemos dar-lhe uma determinada extensão, uma acepção corrente, tal como acontece no mais das vezes, *stricto sensu*, quando o contexto também não o precisa [...], estrangeiro é entendido a partir do campo circunscrito do *ethos* ou da ética, do *habitat*, ou da estada como *ethos* [...] (Derrida, 2003:39, grifos do autor).⁴⁴

Desse modo, o ser estrangeiro não é delimitado somente por fronteiras como as que separam os países, como se entende no senso comum. Não são essas fronteiras as únicas responsáveis por apontar quem é ou não é de fora, ou quem é ou não é um estrangeiro, nesse sentido, “o que está em causa, ao mesmo tempo ‘desarrumada’, deformada, é [...] o traçado da fronteira entre o público e o não-público, entre o espaço público ou político e o estar em casa individual ou familiar” (Derrida, 2003:45). As fronteiras, desse modo, estão para além do espaço físico ou geográfico, podem dizer respeito aos limites do próprio corpo, num sentido material e simbólico, i.e., o termo corpo aqui metaforizando a casa, a morada material, bem

⁴⁴ Minha compreensão de *ethos* se faz através do conceito elaborado por Vaz (1999, citado por Cardozo, 2007, p.:6-7), em que “*ethos* é a morada do animal e passa a ser a ‘casa’ (*oikos*) do ser humano, não já a casa material que lhe proporciona fisicamente abrigo e proteção, mas a casa *simbólica* que o acolhe espiritualmente e da qual irradia para a própria casa material uma significação propriamente *humana*, entretecida por relações afetivas, éticas e mesmo estéticas, que ultrapassam suas finalidades puramente utilitárias e a integram plenamente no plano humano da *cultura*. Do ponto de vista de sua plena auto-realização, o ser humano, antes de habitar no *oikos* da natureza, deve morar no seu *oikos* espiritual – no mundo da cultura – que é constitutivamente ético.” Cf. VAZ, Henrique Cláudio de Lima (1999): *Escritos de filosofia IV. Introdução à Ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, p. 39-40.

como a morada do espírito, do metafísico. Assim, todo outro e todo próprio são estrangeiros em alguma medida, inclusive para o si-próprio – basta pensar outra vez no consciente e inconsciente de nós mesmos. O inconsciente é o outro do si-mesmo, aquele que muitas vezes enxerga o que não se enxerga em si (lembro o personagem o Estrangeiro, de Platão). O inconsciente coloca o mesmo em questão:

[...] o inconsciente – ou o “outro” da consciência – não é algo que possa ser descartado ou mantido “fora” da razão ou da consciência, já se inscreve como uma “divisão”, uma “clivagem” dentro dela própria: “o inconsciente não é mais a diferença entre a consciência e o inconsciente e, sim, a diferença inerente, irreduzível entre a consciência e ela mesma” (Arrojo, 193:101-02).

Dentro desses parâmetros, prosseguindo na problematização da questão do estrangeiro, Derrida conclui seu pensamento defendendo a ideia de que a delimitação do espaço se dá, portanto, pelo direito, pela lei do espaço. Essa lei rege o que o outro pode ou não fazer no espaço que o acolhe; é essa lei que aponta o outro como outro ao espaço, como o diferente, como estranho no espaço que está sendo ocupado por ambos. Se alguém precisa responder à lei de direitos e deveres, esse alguém está na condição de estrangeiro, na condição de outro. Com isso,

A perversão, a perversibilidade dessa lei (que é também uma lei da hospitalidade) é que pode tornar virtualmente xenófobo quem protege ou pretende proteger sua própria hospitalidade, o próprio lar que torna possível essa hospitalidade. [...] Quero ser senhor em casa [...] para poder ali receber quem eu queira. Começo por considerar estrangeiro indesejável, e virtualmente como inimigo, quem quer que pisoteie meu *chez-moi*, minha ipseidade, minha soberania de hospedeiro. O hóspede torna-se um sujeito hostil de quem me arrisco a ser refém (Derrida, 2003:47,49).

Essa lei é, portanto, a regra, um ritual de deveres e direitos que são apresentados ao outro no espaço do hospedeiro, como um pacto selado entre eles, o qual visa sustentar uma relação de hospitalidade. É em virtude dessa lei, ou dessas leis, que Derrida reconhece uma *hospitalidade de direito*. É em nome dessa hospitalidade que se realiza um inquérito (que prossegue no desenrolar da relação) para se identificar o nome daquele que pede abrigo – eliminando a possibilidade de se oferecer abrigo a um *parasita* – para só depois acolhê-lo, para só depois oferecer-lhe moradia:

Como distinguir entre um hóspede e um parasita? Em princípio, a diferença é estrita, mas para isso se exige um direito; é preciso submeter a hospitalidade, a acolhida, as boas-vindas, a uma jurisdição estrita e limitativa (Derrida, 2003:53).

Hillis Miller (1995[1990]), com o intuito de distinguir entre hóspede e parasita, faz a seguinte alusão:

“Parasita” vem do grego *parasitos*, “ao lado grão”, *para*, ao lado de (neste caso) mais *sitos*, grão, trigo, alimento. A “sitologia” é a ciência dos alimentos, da nutrição e da dieta. Um parasita era originalmente algo positivo, um amigo convidado, alguém que partilhava da sua comida, que se encontrava a seu lado na mesa. Mais tarde, “parasita” passou a significar um convidado profissional, um especialista em filar convites para jantar, aos quais nada retribuía. Daí desenvolveram-se os dois principais significados modernos, o biológico e o social. Um parasita é “qualquer organismo que cresce, alimenta-se e se abriga num organismo diferente sem contribuir em nada para a sobrevivência do seu hospedeiro”; ou “uma pessoa que habitualmente se aproveita da generosidade das outras, sem oferecer nenhum retorno útil”. [...] Um curioso sistema de pensamento, ou de linguagem, ou de organização social (na verdade, as três coisas ao mesmo tempo) está implícito na palavra parasita. Não há parasita sem hospedeiro. O hospedeiro e o parasita um tanto sinistro ou subversivo são companheiros que compartilham a comida. Por outro lado, o próprio hospedeiro é a comida, sua substância é consumida sem recompensa [...] (p.14-5).

A partir disso, percebo que, a despeito de todo o processo de identificação sobre o que é o estrangeiro, é o modo como se instaura a hospitalidade para com o outro que é preciso repensar. O que me faz crer que, além de se pensar em uma abertura ao outro, é preciso pensar nesse outro como aquele que vem colocar o próprio em movimento progressivo⁴⁵, mas nesse movimento o outro pode buscar inverter a posição com o próprio e submetê-lo totalmente. Portanto, torna-se indispensável, além de receber o outro, refletir sobre as condições estabelecidas para recebê-lo. Para isso, Derrida estende sua reflexão quando argumenta que “[...] a questão da hospitalidade começa aqui: devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes e a fim de poder acolhê-lo entre nós?” (Derrida, 2003:15). Dessa forma, o filósofo inicia uma problematização do direito à hospitalidade:

[...] esse direito à hospitalidade oferecida a um estrangeiro “em família”, representando o protegido por seu nome de família, é ao mesmo tempo o que torna possível a hospitalidade ou a relação de hospitalidade, o limite e o proibido. Nessas condições, não se oferece hospitalidade ao que chega anônimo e a qualquer um que não tenha nome próprio, nem patronímico, nem família, nem estatuto social, alguém que logo seria tratado não como estrangeiro, mas como mais um bárbaro (p.23).

Nota-se então que Derrida faz uma distinção entre o estrangeiro e o bárbaro. Para designar este último, o pensador faz uso do termo *outro absoluto*:

⁴⁵ Penso aqui na progressividade passiva, do mesmo modo como Berman a reconhece ao tratar da constituição do romance em relação às polaridades que o constituem. Ver página 27 deste trabalho..

[...] a diferença, uma das sutis diferenças, às vezes imperceptíveis entre o estrangeiro e o outro absoluto, é que este último pode não ter nome e nome de família; a hospitalidade absoluta ou incondicional que eu gostaria de oferecer a ele supõe uma ruptura com a hospitalidade no sentido corrente, com a hospitalidade condicional, com o direito ou o pacto de hospitalidade (id).

Nesse sentido, gostaria de ressaltar que a distinção entre os termos feita por Derrida diz respeito principalmente ao fato de que, para ele, o estrangeiro é aquele que tem um nome e o outro absoluto é aquele que não o tem. Em outras palavras, o estrangeiro é o outro de quem identifico e reconheço as origens, e o outro absoluto é o outro sobre quem nada sei: nem o nome, nem nada sobre suas origens. Dessa forma, se penso novamente nos perigos que o próprio procura evitar, o outro (estrangeiro) é aquele que receberíamos em nossa casa, e o outro absoluto é aquele a quem normalmente não daríamos à acolhida, pois ele pode ser o bárbaro que vai nos colocar em perigo. Essa situação é justa, segundo Derrida, e perfeitamente compreensível numa situação real e cotidiana (p. 23, 25). Porém, esse outro absoluto não teria direito a um nome, visto que a hospitalidade é um imperativo? Assim, é a acolhida a esse outro que Derrida propõe como uma forma de exercitar a incondicionalidade, ou a hospitalidade incondicional.

À guisa de esclarecimento, vale destacar que, em relação ao outro absoluto derridiano, faz-se necessária uma leitura diferenciada daquela feita em relação ao outro bermaniano. O outro absoluto ou incondicional, segundo Derrida, é aquele a quem *é preciso* dar abertura, é aquele com quem *é preciso* construir uma relação, é aquele a quem *é preciso* dar condições, portanto, é aquele a quem *é preciso* dar um nome. Desse modo, oferece-se a esse outro uma abertura sem restrições, com a ciência de que acontecerá uma construção de relação regida pelo enfrentamento. Ou seja: pressupondo os atos violência por parte de ambos os envolvidos; pressupondo uma necessidade de adaptação que acarretará em uma transformação dos dois envolvidos e das leis do lugar que compartilham (id). Já o outro bermaniano, de acordo com a proposta da visada ética, também deve ser posto em relação a partir de uma abertura total sem restrições para a sua entrada, porém, essa relação não prevê a transformação do próprio, mas a sua reafirmação (Berman, 2002[1984]: 16-8). Derrida critica, *grosso modo*, esse tipo de relação quando argumenta sobre a aceção da recepção:

Só pode apreender ou perceber o que *receber* quer dizer a partir do acolhimento hospitaleiro, do acolhimento aberto ou oferecido ao outro. A razão é ela própria um receber. Outra maneira de dizer, se quisermos falar ainda sob a lei da tradição, mas contra ela, contra as oposições legadas, que a razão *é* sensibilidade. A própria razão é acolhimento enquanto acolhimento da ideia do infinito – e o acolhimento é racional (Derrida, 2004[1997]):43-4).

Assim, pouco resultado teria, num sentido ontológico, *pensar* que, em alguma medida, a tradução possa alterar a *visão* que o próprio (as leis francesas) tem em relação ao estrangeiro que chega ou que já se encontra em condição de hóspede. É preciso antes ter a sensibilidade para perceber e permitir as mudanças no si-próprio.

2.3 A hospitalidade incondicional

No item anterior destaquei que para receber o outro incondicionalmente, enquanto outro absoluto, ou seja, recebê-lo sem lhe perguntar o nome, sem lhe exigir reciprocidade, é preciso romper com as leis da hospitalidade corrente, ou hospitalidade de direito. É preciso transgredir essas leis, segundo Derrida, porque elas não permitem que se hospede o outro sem que se conheça a sua origem e o seu nome de família. As leis condicionam a hospitalidade a um pacto entre o hospedeiro e o hóspede. Esse pacto, por sua vez, impede a hospitalidade num sentido incondicional do termo (Derrida, 2003:23). Seria necessário, portanto, para instaurar uma hospitalidade fundada na incondicionalidade, um rompimento com o pacto imposto pela hospitalidade de direito (pela hospitalidade corrente) inerente ao lugar para o qual o outro absoluto solicita a entrada, clamando pela hospitalidade a que tem direito, muitas vezes sem sucesso.

A lei da hospitalidade, a lei formal que governa o conceito geral de hospitalidade, aparece como uma lei paradoxal, perversível **ou** perversedora. Ela parece ditar que a hospitalidade absoluta [hospitalidade incondicional] rompe com a lei da hospitalidade como direito e dever, com o “pacto” de hospitalidade. [...] A hospitalidade justa rompe com a hospitalidade de direito; não que ela a condene ou se lhe oponha, mas pode, ao contrário, colocá-la e mantê-la num movimento incessante de progresso; mas também lhe é tão estranhamente heterogênea no direito do qual, no entanto, está tão próxima (na verdade, indissociável) (p. 23, 25, grifos do autor, negrito meu).

Ao mesmo tempo, Derrida reconhece que, a despeito das aparentes contradições, o pacto é necessário, e até mesmo indispensável, para se dar início a uma relação de hospitalidade. Além disso, pelo que se pode deduzir da citação acima, esse pacto é o primeiro impulso para que o hospedeiro exercite a possibilidade de uma hospitalidade incondicional, i.e., a possibilidade do impossível. É justamente a impossibilidade de uma hospitalidade incondicional que coloca em progressão, em crescimento e aprimoramento constantes, um ato de hospitalidade. Desse modo, por meio de um processo progressivo, abre-se no porvir a possibilidade de um ato de hospitalidade incondicional: “[...] Mas, se a hospitalidade não pode ser incondicional, é preciso dizer, ao mesmo tempo, que uma hospitalidade

incondicional é impossível, é o próprio impossível” (Perrone-Moisés, 2007:45). Para além disso, Derrida desenvolve um argumento sobre o paradoxo da lei/das leis (ser perversível e pervertedora), da seguinte maneira:

Lei paradoxal ou perversiva: ela toca esse constante conluio entre a hospitalidade tradicional, a hospitalidade no sentido corrente. Esse conluio é também o poder de sua finitude, a saber, a necessidade, pelo hospedeiro, de escolher, de eleger, de filtrar, de selecionar seus convidados, seus visitantes ou seus hóspedes, aqueles a quem ele decide oferecer asilo, direito de visita ou hospitalidade. Não há hospitalidade, no sentido clássico, sem soberania de si para consigo, mas, como também não há hospitalidade sem finitude, a soberania só pode ser exercida filtrando-se, escolhendo-se, portanto excluindo e praticando-se violência. A injustiça, uma certa injustiça, e mesmo um certo perjúrio logo começa a partir do limiar do direito à hospitalidade. Esse conluio entre a violência do poder ou a força da lei, [...] de um lado, e a hospitalidade, de outro, parece dever-se, de maneira radical, à inscrição da hospitalidade num direito [...]. Mas como esse direito, privado ou familiar, só pode ser exercido ou garantido pela mediação de um direito público ou de um direito de Estado, a perversão se desencadeia por dentro – porque o Estado não pode garantir ou pretender garantir o domínio (porque se trata de um domínio) privado senão controlando-o e tendendo a permeá-lo para tornar-se seguro dele. Claro, controlando-o, o que pode parecer negativo e repressivo, ele pode pretender do mesmo modo protegê-lo, tornar a comunicação possível, estender a informação e a transparência (Derrida, 2003:49).

Entendo, portanto, que o que dará condições para se pensar num ideal de hospitalidade é justamente a hospitalidade de direito e suas leis, porque se mira uma incondicionalidade a partir da experiência. Segundo Evando Nascimento, a confirmar minha reflexão, “Derrida não propõe com isso uma nova utopia, pois a hospitalidade incondicional [...] para além do fraterno [requer] a experiência [...]” (2001:02).

Derrida segue sua análise sobre a referida questão pelo seguinte viés:

Ela, a lei [hospitalidade incondicional], não seria efetivamente incondicional se *não devesse tornar-se* efetiva, concreta, determinada, se não fosse esse seu ser como dever-ser. Ela arriscar-se-ia a ser abstrata, utópica, ilusória, e, portanto, a voltar-se em seu contrário. Para ser o que ela é, a lei tem necessidade *das* leis que, no entanto, a negam, ameaçam-na, em todo caso, por vezes a corrompem ou pervertem-na. E devem sempre poder fazê-lo (Derrida, 2003:71).

Nesse sentido, a hospitalidade incondicional seria indissociável da e complementar a uma hospitalidade de direito.

Ao fazer a sua leitura da reflexão derridiana, Perrone-Moisés (2007) sugere que, ao se olhar para a questão da hospitalidade incondicional, precisa-se “[...] considerar o impossível

como ‘talvez possível’, [e, desse modo,] ter a hospitalidade absoluta [incondicional] como meta a ser buscada apesar de tudo [...]” (2007:45). De algum modo, ao ter essa possibilidade como meta, trabalha-se para aprimorar o desdobramento de um ato de hospitalidade, de uma relação de hospitalidade, enriquecendo-o, preparando-o para a possível chegada de algo, no sentido de uma suplementaridade, conforme a noção proposta por Derrida. Pois o impossível só o é por determinado ponto de vista. Portanto, trabalhar esse ato de hospitalidade é um esforço relacional no que diz respeito ao ato de receber o outro sem a imposição de condições. Esse esforço relacional, ou esse trabalho de relação, é “[...] uma abertura ao infinito, à alteridade, para o outro que está por vir [e] seria a ultrapassagem das fronteiras do ódio, das fronteiras da negação do outro” (Carvalho, 1999:6).

Assim, percebo que um ato de hospitalidade “só pode ser poético”, no sentido de que um ato de hospitalidade é impossível porque está sempre *por fazer*:

[...] tem a ver com essa fundação poética de uma abertura, de um processo se desdobrando no infinito; tanto no plano do indivíduo, que se assinaria individualmente, na sua ultrapassagem, a cada instante, tornando-se promessa dele mesmo, enfrentando as ameaças, enfrentando o que lhe chega pela fronteira de sua história; tanto no plano coletivo, a comunidade re-vendo sua inscrição histórica, discutindo seu próprio fechamento (id.).

É notável, portanto, que para que um ato de hospitalidade aconteça, seja necessário dar incondicionalmente uma abertura ao outro para que ele adentre o recinto do próprio. Assim, o fundamental para a compreensão da filosofia derridiana, a meu ver, é perceber que a condição da hospitalidade é antes de tudo ser incondicional à entrada do outro. A hospitalidade está posta, é um imperativo, ela é como a relação que em alguma medida sempre acontece, portanto, ela condição humana. Cardozo (2007) sintetiza a condição humana com base no que chama de “*Princípio da relacionalidade: O homem, na inscrição de sua condição humana, é um ser relacional e, portanto, tem na relação – consigo, com o mundo e com os outros – sua lei mais fundamental em todas as dimensões de sua existência*” (2007:8, grifos do autor).

A hospitalidade acontece ao mesmo tempo como hostilidade, e a hostilidade acontece inclusive a partir daquele que, ao solicitar abrigo, informou seu nome de família e sua origem. Porque, mesmo este que dá o nome, em alguma medida, é um outro absoluto, visto que não se pode alcançá-lo na sua totalidade⁴⁶. Nesse sentido, todo outro, em alguma medida, tem algo

⁴⁶ Cf. CARVALHO, 1999, p. 4: “Quando Derrida fala ser impossível a totalização, não no sentido clássico, onde o contrário da totalidade seria uma precariedade do fragmento, o fragmento como uma parte imperfeita, ou,

de oculto, de bárbaro. Portanto, hospedar o estrangeiro não é deixar, *grosso modo*, de hospedar também o outro absoluto, que é parte desse mesmo estrangeiro, parte negativa da positividade, “o não ser [que] é, sob qualquer consideração, [...] e o ser, por sua vez, [que] de certa maneira não é” (Derrida, 2003:07). Assim, é preciso deixar o outro entrar, dar-lhe direito a um nome, deixar que atravessasse o limiar, que ele ultrapassasse a soleira de um espaço delimitado para que seja possível o início de um ato de hospitalidade, nem que para isso o próprio tenha que rever suas próprias leis (p.67,69). Do contrário, não haverá, tampouco, uma relação. Evitando-se a relação, coloca-se em risco a existência do sujeito, visto que “não há sujeito sem o reconhecimento do outro” (Perrone-Moisés, 2007:45). É imprescindível, portanto, o enfrentamento dos perigos e chances que sempre virão amalgamados no contato com o outro:

A noção de hospitalidade incondicional cria um espaço de compaixão, no sentido de ser possível haver uma paixão con-vivencial, uma paixão pelo outro, num jogo que tem conflitos, mas que, pouco a pouco, eles possam ser transformados em uma experiência de abertura (Carvalho, 1996:06).

É esse movimento de enfrentamento, de esforço relacional, que guarda o poético. É esse movimento que é um trabalho por fazer, ou seja, um esforço necessário no ato da hospitalidade, no ato da relação.

Desse modo, para além do discurso bermaniano que em alguns momentos parece estar voltado para a questão da identidade do outro, a abertura que se ofereceu, neste trabalho, para uma interferência a partir do discurso derridiano de hospitalidade, promoveu aquilo que se pode chamar de uma reelaboração da noção de relação. Por esse motivo, a tradução como relação poderia ser considerada como um ato de hospitalidade. Porque um texto traduzido “é, em alguma medida, representativo de um modo de equacionar relações de diversas ordens (linguísticas, literárias, culturais, éticas, ideológicas, etc” (Cardozo, 2009:185). Assim, o fato de a tradução ser uma relação é que se funda numa situação incondicional. Ou melhor: “[...] A construção e o equacionamento de uma relação no ato da tradução é incondicional: traduzir é *pôr em relação*” (id, grifo meu). Ou ainda: “Em outras palavras: trata-se de dizer apenas que todo *esforço relacional* implica sempre em uma rede de relações, de inúmeros termos,

apenas, como um representante ou substituto do todo, é por afirmar que o fragmento, em si, é relevante, independente de sua capacidade, bem sucedida, de representar o todo.”

dispostos tanto de modo direto [...] quanto de modo indireto [...]" (Cardozo, 2007:11, grifo meu).

À guisa de conclusão do capítulo, falar de relação incondicional com outro texto – como postulada no discurso bermaniano –, pensando especificamente no ato tradutório, não significa falar de um modo de traduzir ou de apenas um tipo de tradução: isso seria propor um método. A questão aqui “não é a modalidade, mas sim o grau de intensidade da relação com o outro que faz do texto traduzido uma tradução [...] tradução, [portanto], é uma relação radical” (Cardozo, 2009:185). Com isso, falar de relação incondicional é sim falar que a tradução é incondicionalmente uma relação⁴⁷.

⁴⁷ Para uma análise mais aprofundada deste raciocínio, ver Cardozo (2009).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um ato de tradução só pode ser poético.
Mauricio Cardozo

No decorrer deste trabalho, procurei refletir sobre um caminho possível para a compreensão de um pensamento que tem como objeto de discussão a *noção de tradução como relação*. O principal motivo é essa discussão estar em desenvolvimento atualmente por pesquisadores do âmbito dos estudos da tradução. Reflexões estas que entendo fazerem parte do que se poderia chamar de um pensamento contemporâneo sobre a tradução. Para tanto, fui buscar no passado próximo (Berman) uma compreensão para o presente. Assim, desenvolvi uma problematização da *noção de relação*. Parti de questionamentos levantados na leitura das reflexões de Antoine Berman sobre a sua noção de tradução, no capítulo 1, confrontando-a, no capítulo 2, com a discussão em torno da questão da hospitalidade, nos termos em que é empreendida por Jacques Derrida.

Durante esse processo de reflexão, um aspecto foi recorrente tanto na problematização que fiz da questão do outro, quanto naquela que fiz da questão da incondicionalidade (da relação e da hospitalidade). Trata-se da questão da apropriação, da violência característica a toda relação. Percebemos que a violência, sendo inerente à relação, também o é ao ato tradutório, uma vez que meu objeto de estudo se define a partir de uma concepção de tradução como relação. Sob esse viés, é possível compreender que toda reflexão sobre tradução “que se coloca como genuinamente respeitosa para a cultura e a língua da obra original, que nega qualquer forma de violência, deve ser abordada com cautela e desconfiança” (Rajagopalan, 2000:128).

Tendo em vista a máxima bermaniana, de que a relação só acontece se não for etnocêntrica, a assunção da dimensão de apropriação no ato tradutório me levou a problematizar esse imperativo bermaniano da relação. Berman, nos seus textos, reconhece ser impossível uma relação sem algum grau de apropriação do outro pelo próprio. Porém, foi possível observar que o pesquisador, ao admitir a dimensão violenta do contato com o outro, admitiu também, de certo modo, a impossibilidade de se alcançar o outro na sua totalidade. É preciso lembrar que o autor praticamente defendeu esse alcance total do outro quando da

elaboração da sua visada ética da tradução. Mesmo que eu reconheça o objetivo imediato do autor em mudar um modo de traduzir num momento determinado, em um local determinado.

Ao falar de um movimento de abertura incondicional ao outro, entendi que, em alguma medida, Berman articulava sua noção de relação nos termos do discurso derridiano sobre a hospitalidade, que propõe uma abertura que deve se dar incondicionalmente, num movimento de pôr em relação de hospitalidade. No entanto, esse movimento deve se dar independentemente do grau de apropriação na relação.

A despeito de ainda questionar a possibilidade de se mensurar efetivamente um grau de apropriação, (lembro que Berman pressupõe, na sua problematização, a possibilidade de se atingir o “menor grau possível” de apropriação do outro), me perguntei: seria possível assumir, a partir da reflexão do pesquisador francês, que toda tradução em alguma medida é uma relação?

Kanavillil Rajagopalan (2000) conclui de forma bastante objetiva a discussão sobre a questão da violência/apropriação na tradução ao afirmar que:

Segundo a ótica dessas teorias [da tradução, inspiradas em reflexões pós-modernas], toda tradução, [...] passa por um ato de violência. Em outras palavras, a violência não é um mal que (infelizmente) atinge a tradução em muitos casos, que, portanto, pode e deve ter sido evitada a qualquer custo. Traduzir seria apropriar-se do texto dito “original”. E toda apropriação, por sua vez, se processaria mediante exercício de violência. Longe de tentar eliminar a violência do ato tradutório, ao teórico de tradução caberia perguntar quais as condições que propiciam a violência e quais as formas de resistência que as vítimas oferecem com ou sem êxito. Ou seja, a violência da tradução, [...], passa a ser questão a ser investigada e compreendida, e não vista como fonte de embaraço (p.124-25).

Portanto, uma problematização da noção de relação me direcionou para um outro modo de pensar a noção de tradução como relação; entre outras coisas, que violência, ou apropriação, são componentes de construção da relação, ou do ato tradutório. Assim, entendendo a tradução não como um tipo específico de relação (não somente aquela do discurso da identidade, mas também e ao mesmo tempo com aquela dos discursos da alteridade), concluí que, através dessa “outra” perspectiva, a tradução assume em definitivo sua vocação de espaço da relação, num espaço que admite tipos diferentes de relação como constitutivas do ato tradutório.

Nessas condições, como pude perceber, o próprio que na discussão sobre a visada ética bermaniana era apenas reafirmado pelo outro, passa a ter o seu valor determinado *na e a partir da* relação com ele. Segundo Cardozo (2007:10, grifos do autor), “o *outro-da-relação*

seria, assim, o resultado do *esforço relacional* de um Eu, que, por sua vez, só a partir dessa relação, na relação, passaria a ter um valor relacional enquanto *eu-da-relação*".

Isso me remete à reflexão derridiana sobre a hospitalidade. Para Derrida, quando o próprio também é colocado em questão pelo outro, valores são trazidos à luz sob uma nova perspectiva, fazendo com que o próprio sofra um processo de revalorização e mudança nas suas características como forma de readaptação. Dessa modo, o próprio também é transformado na relação, tanto quanto o outro. A reelaboração ensaiada neste trabalho encontra, desse modo, eco no resultado da reflexão de Cardozo, que problematiza a noção de relação voltando-se para o ato tradutório:

Tal problematização [...] permite uma reelaboração da *noção de relação*, que passo a entender como um movimento fundado no *esforço relacional* – como esforço de *abertura ao outro*, em oposição à idealização de um esforço que tem em vista alcançar *o Outro* –, na *responsabilidade* – redefinida como disposição para dar ouvidos *ao outro* e oferecer-lhe algo em *resposta* – e na *liminaridade* – como condição *liminar* da relação, como algo que se dá sempre num *limiar*, em oposição à idealização da relação, como efetivação do encontro, do face-a-face (p.9, grifos do autor).

Por conta disso, me propus através deste trabalho realizar uma reflexão sobre o ato tradutório que, em alguma medida, fosse suplementar às ideias bermanianas de uma “moderna” teoria/reflexão da tradução, tentando ultrapassar as fronteiras das discussões centradas apenas no lado positivo ou negativo dessa prática. Isso não significa

reverter posições e decretar a primazia do marginalizado sobre o que era considerado central. Em termos dos Estudos da Tradução, não significa privilegiar a tradução em detrimento do original. Fazê-lo seria, em um mesmo movimento, retomar as oposições clássicas que ocultam as relações de poder, de desejo, que fazem parte da tradução, assim como retomar as qualificações éticas que avaliam um dos pólos como positivo e o outro negativo (Rodrigues, 2006:202).

Essa reflexão se localiza, portanto, para além das questões que têm em vista exclusivamente uma excelência dessa prática, “que se traduza centralmente na cura dos males do tradutor ou da condição da tradução, ou seja, na cura de um *sofrimento comunicativo*” (Cardozo, 2007:07, grifo do autor). Essa reflexão procurou se voltar para uma “investigação”, uma compreensão de como se dá o ato tradutório e em que condições este se dá (Rajagopalan, 2000:125), levando em consideração o esforço relacional que fundamenta esse ato, esforço esse que pressupõe o enfrentamento das diferenças, e, por conta disso, da violência que certamente dele faz parte.

Promover uma reflexão que se encaminhe para além das questões referentes à excelência da tradução, como aponta Cardozo(2007), não quer dizer ignorar ou descartar uma discussão sobre ao “*males* que precisam *ser curados*”, mas perceber que essa discussão trata da “própria condição de nossa prática [da prática da tradução]. Assim, ao invés de limitar a discussão à *cura do mal*, [essa discussão deveria se] concentrar [...] no desafio de convivência *com essa, nessa condição*” (p.07, grifos do autor).

Com a argumentação realizada até aqui, posso considerar que as diversas dimensões que pude perceber no discurso bermaniano instauram-se quando o pesquisador determina uma relação incondicional com o outro como horizonte para uma ética do traduzir, mas impõe condições para que essa relação seja determinada como tal, numa visada ética que prima por determinado valor. Porém, há uma possibilidade de que esse horizonte incondicional e impossível seja justamente a abertura, e não o fim, e, por isso, o que possibilita que a relação, mesmo que condicionada, aconteça, como um tipo específico de relação, de acordo com determinado espaço e interesses momentâneos.

Desse modo, o que pode parecer diversidade de dimensões no discurso de Berman é, no limite, o desdobramento de uma reflexão em diversos níveis inseridos em *uma* dimensão do pensamento do pesquisador. Dessa forma, se a norma, se a lei de um determinado espaço pede o fechamento da entrada do outro, em um nível poético Berman impõe o contrário, impõe a abertura, que deve ser projetada na sua totalidade, pois, num primeiro momento, se faz necessário enfrentar a lei com toda a força. Por outro lado, a existência dessa lei é, também, condição necessária para que se apresente no âmbito da impossibilidade uma chance para a possibilidade. Para que o contrário daquilo que a lei rege tenha a chance de se fazer valer, o pesquisador francês se expõe ao perigo de sucumbir a essa mesma lei. E, mais além, pensando em transformar essa lei, ou essa condição, e não destruí-la, busca elaborar uma ética de convivência, mantenedora de um novo espaço para o ato tradutório (possivelmente futuro).

A partir disso, a possibilidade de um viés reflexivo sobre a tradução inspirado em reflexões ditas pós-modernas ou pós-estruturalistas, como são considerados os discursos derridianos, em especial, neste trabalho, a reflexão sobre a questão da hospitalidade, me fez repensar uma denominação que soe mais adequada para essa nova perspectiva. Uma perspectiva de abertura, de observação da poética do ato tradutório, de observação da construção da relação movimentada pelo ato do traduzir num sentido ético e político, movimentada pelo esforço relacional. Assim, o mais adequado seja, talvez, falar de uma noção de tradução como construção da relação, concordando com a elaboração realizada por Cardozo (2009). No ensaio, o autor flagra discursos genéricos da identidade e da diferença

como discursos da relação e, a partir disso, propõe um reequacionamento da concepção de tradução baseando-se na *noção de relação* para, por fim, discutir, a partir de uma nova problematização que parte desse reequacionamento, a tradução como um *trabalho de relação*.

Assim, Cardozo articula a tradução como um trabalho por fazer. [...] Um *trabalho de relação*, no sentido de um trabalho que tem lugar no fazer, na construção da relação (das relações) (p. 186-7). A autor percebe o ato tradutório tal qual Derrida percebe um ato de hospitalidade, como um ato que só pode se dar na passagem, como um trabalho por fazer, como um trabalho em construção. Cardozo entende “a tradução como *poiesis*: como um *trabalho*, como um fazer que se vale de possibilidades diante das impossibilidades impostas pela *condição da relação*” . Da mesma forma que um *ato de hospitalidade*, “*uma ato de tradução só pode ser poiético* [...] só pode se dar como um esforço relacional, como enfrentamento da *condição da relação*, [...] só pode se dar como um esforço de construção, de uma construção de relação” (p.187, grifos do autor).

Em suma, enfrentar a condição da relação “com suas *chances e perigos*, é o mínimo que se pode fazer diante do fato de que, a despeito de nossas compreensões por vezes tão divergentes, em alguma medida a relação acontece” (id.).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A datação das referências abaixo segue a seguinte sistematização: o ano inserido entre colchetes apresenta o ano da primeira edição no idioma de origem; o ano entre parênteses remete à edição da tradução de que faço uso neste trabalho. Quando, no desenrolar da pesquisa realizo cotejo entre original e tradução, ambas as datas estarão referenciadas separadamente e em sequência.

ARROJO, Rosemary (1993): “Sobre a interpretação e ascetismo: reflexões em torno e a partir da transferência”. In: *Tradução, desconstrução e psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, p.91-114.

ARROJO, Rosemary (1996): “Os estudos da tradução na pós-modernidade, o reconhecimento da diferença e a perda da inocência”. In: *Cadernos de Tradução*, n. 1, Florianópolis, UFSC, p.53-69.

ARROJO, Rosemary (1998): “Os ‘estudos da tradução’ como área de pesquisa independente: dilemas e ilusões de uma disciplina em (des)construção”. In: *Delta: Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada*, São Paulo, v.14, n. 2, p 01-25.

BASSNETT, Susan (2005[1980]): *Estudos de tradução*. Tradução de Sônia Gehring, Letícia Vasconcellos Abreu e Paula Azambuja Rossato Antinolfi. Rio Grande do Sul: UFRGS.

BERMAN, Antoine (1984): *L'épreuve de l'étranger: culture et traduction dans l'Allemagne romantique: Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin par Antoine Berman*. Paris: Gallimard.

BERMAN, Antoine (2002): *A Prova do Estrangeiro: cultura e tradução na Alemanha romântica: Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Holderlin*. Tradução de Maria Emília Pereira Chanut. São Paulo: EDUSC.

BERMAN, Antoine (1997[1985]): “A tradução e a letra ou a pousada do longínquo”. In: *Tradutor dilacerado: reflexões de autores franceses contemporâneos sobre Tradução*. Org: Guilhermina Jorge. Tradução de Catarina Salgueiro, César Augusto, Guilhermina Jorge, Maria Carlota Cambournac, Maria José B. Machado, Rita Burnay e Susana Antunes. Lisboa: Colibri, p. 15-63.

BERMAN, Antoine (2009[1989]): “A tradução e seus discursos”. In: *Alea: Estudos Neolatinos*. Tradução de Marlova Aseff. V.11, n.2, julho-dezembro. Rio de Janeiro: 7Letras, p. 341-353.

BERMAN, Antoine (1995): “Le projet d’une critique “productive”. In: *Pour une critique des traductions: John Donne*. Paris: Gallimard.

CARDOZO, Mauricio M. (2004): *Solidão e Encontro: prática e espaço da crítica de tradução literária*. São Paulo. 174 f. Tese de doutorado em Letras. Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

CARDOZO, Mauricio M. (2007): “Ilóquio ou por uma mecânica ética da tradução”. In: *Tradução em Revista*, nº4 (online). Rio de Janeiro: PUC - Rio.

CARDOZO, Mauricio M. (2009) "Tradução e o trabalho de relação". In: PIETROLONGO, Márcia (org.). *O trabalho da tradução*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, p.181-8.

CARVALHO, Luiz Fernando M. de (1999): “Luiz Fernando Medeiros de Carvalho.” *Rubedo*. Rio de Janeiro, 9 abr. Entrevista. Disponível em <http://www.rubedo.psc.br/Entrevis/lfcarva.HTM>. Acesso em 01/06/2008.

CEIA, Carlos (s.v): “Essencialismo”. *E-Dicionário de Termos Literários*, coord. de Carlos Ceia, ISBN: 989-20-0088-9, <http://www.fcsh.unl.pt/invest/edtl/verbetes/E/essencialismo.htm>. Consultado em 05/01/2011.

COSTA, Márcio L. (2000): “A ontologia e a relação com o outro”. In: *Levinas: uma introdução*. Tradução de J. Thomaz Filho. Rio de Janeiro: Vozes, p. 69-94.

DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne (2003): *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade*. Tradução de Antonio Romane. Rev. Técnica de Paulo Ottoni. São Paulo: Escuta.

DERRIDA, Jacques (2004[1997]): *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva.

DERRIDA, Jacques (2005[1998]): “Fidelidade a mais de *um*: merecer herdar onde a genealogia falta”. In: OTTONI, Paulo (2005): *A tradução manifesta: Double bind & Acontecimento*. Tradução de Paulo Ottoni. Campinas: EDUSP, p.167-198.

DERRIDA, Jacques (2006[1967]): *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva.

MILLER, J. Hillis (1995[1990]): “O crítico como hospedeiro”. In: *A ética da leitura*. Tradução de Eliane Fittipaldi e Kátia Orberg. Rio de Janeiro: Imago, p. 11-49.

MILTON, John (1998): *Tradução: teoria e prática*. São Paulo: Martins Fontes.

NASCIMENTO, Evando (2001): *A solidariedade dos seres vivos – Entrevista com Jacques Derrida*. www.rubedo.psc.br. Acesso em 28/08/2007.

NASCIMENTO, Evando (2004): *Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

PERRONE-MOISÉS, Leyla (2007). “Entre o perigo e a chance – Propostas de Derrida são convite a atravessar o abismo na corda bamba”. In: *Dossiê: Jacques Derrida*. In: *Cult – Revista Brasileira de Cultura*, São Paulo, n. 117, ano 10, setembro.

PETRY, Simone (2007): “Reflexões sobre a noção bermaniana de relação à luz do conceito derridiano de hospitalidade”. In: *Tradução em Revista*, n.7 (online). Rio de Janeiro: PUC - Rio.

PLATÃO (2003): *O Sofista*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Versão eletrônica para eBook: <http://www.odialetico.hpg.ig.com.br/>.

PLATÃO (1991): “Político”. In: *Diálogos*. Tradução de Jorge Peleikat e João Cruz Costa. Coleção os pensadores. 5ª Ed. São Paulo: Nova Cultural. Versão eletrônica: http://www.4shared.com/get/eC1w4SCn/Plato_-_POLITICO.html.

RAJAGOPALAN, Kanavillil (2000): “Traição *versus* Transgressão: reflexões acerca da tradução e pós-modernidade”. In: *ALFA – Revista de Lingüística*, vol.44. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, p. 123-130.

RODRIGUES, Cristina C. (2006): “A lógica da suplementaridade”. In: FERREIRA, Elida; OTTONI, Paulo (org). *Traduzir Derrida: políticas e desconstruções*. Campinas (SP): Mercado da Letras, p. 197-202.

SANTIAGO, Silviano (1976): *Glossário de Derrida*. Trabalho realizado pelo Departamento de Letras da PUC/RJ com supervisão geral de Silviano Santiago. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves.

SCHLEIERMACHER, Friedrich (2001[1838]): “Sobre os diferentes métodos de tradução”. In: *Antologia Bilíngüe – Clássicos da Teoria da Tradução. Volume 1 – Alemão/Português*. Tradução de Margarete von Mühlen Poll. Heidermann (org.). Florianópolis: NUT, p.27-85.

SOUSA, Renato Venâncio Henrique de (2009) "A tradução como forma e formação". In: PIETROLONGO, Márcia (org.). *O trabalho da tradução*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, p.11-28.